شمس الدين محمد الشهرزوري

رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية

(المجلد الثالث)

في العلوم الإلهية و الأسرار الربانية

تحقيق تصحيح و مقدمه

نجفقلى حبيبى






مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

شمس الدين محمد الشهرزوري

رسائل الشجرة الإلهية

في علوم الحقائق الربانية

(المجلد الثالث)

في العلوم الإلهية و الأسرار الربانية

تحقيق تصحيح ومقدمه
نجفقلى حبيبى



سرشناسه	:	شهرزوری، محمدبن محمود، قرن ۷ ق.
عنوان قراردادی	:	[الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية]
عنوان و پدیدآور	:	رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية / شمس‌الدین محمد شهرزوری؛ تحقیق، تصحیح و مقدمهٔ نجفقلی حبیبی.
مشخصات نشر	:	تهران: مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران، ۱۳۸۵.
مشخصات ظاهری	:	ج ۳
شابک	:	(ج ۳) 964-8036-00-4 (ج ۲) 964-8036-22-5 (ج ۱) 964-8036-09-8
یادداشت	:	عربی
یادداشت	:	فیپا
یادداشت	:	ص. عنوان به لاتینی شده: Shams al-Din Muhammad al-Shahrzuri, Rasail al-Shajara al-ilahiyya fi 'ulum al-haqaieq al-rabbaniyya
یادداشت	:	ج ۲ : ۱۳۸۵ (فیپا).
یادداشت	:	کتابنامه.
عنوان دیگر	:	الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية
موضوع	:	منطق ــ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع	:	اخلاق ــ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع	:	اشراق (فلسفه) ــ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع	:	ردهبندی علوم ــ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع	:	علوم اجتماعی ــ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
موضوع	:	اسلام و علوم ــ متون قدیمی تا قرن ۱۴.
شناسه افزوده	:	حبیبی، نجفقلی، ۱۳۲۰ - ، محقق.
شناسه افزوده	:	مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
رده‌بندی کنگره	:	BC ۶۶ / ۹ ش ۴ ع
رده‌بندی دیویی	:	۱۶۰
شمارهٔ کتابخانه ملی	:	۲۴۹۳۶-۸۳م



رسائل الشجرة الإلهية فی علوم الحقائق الربانية
(المجلد الثالث)
شمس‌الدین محمد شهرزوری
تحقیق، تصحیح و مقدمه : نجفقلی حبیبی
ویراستار جلدهای اول، دوم و سوم : سید محمود یوسف ثانی
ناشر : مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران
چاپ اوّل : ۱۳۸۵
نظارت چاپ : انتشارات ثریا
تیراژ : ۱۰۰۰ نسخه
چاپ : چاپ و نشر علمی فرهنگی کتیبه
صحافی : سیدین

آدرس: تهران، خیابان نوفل لوشاتو، کوچهٔ شهید آراکلیان
تلفن : ۶۶۴۰۵۴۴۵-۶۶۲۰۵۳۳۵؛ فاکس : ۶۶۹۵۳۳۴۲

شابک: ۴ - ۰۰ - ۸۰۳۶ - ۹۶۴ ISBN: 964-8036-00-4
www.irip.ir

فهرست اجمالی


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرست مطالب



مقدمهٔ مصحّح


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحیم

خدای سبحانه و تعالی را سپاس می‌گویم که به توفیق او تصحیح «الرسالة الخامسة في العلوم الإلهية و الأسرار الربّانية» از مجموعهٔ رسائل الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربّانية، اثر ارزشمند شمس الدین محمد شهرزوری که آخرین رسالهٔ آن و در حکمت الهی است، پایان یافت و تقدیم اهل فضل می‌گردد[1].

این رساله با توجه به تلقی شهرزوری نسبت به تقسیمات حکمت نظری، در دو فنّ ترتیب یافته است:

فنّ اول، در علم کلی است که در چهار فصل در باب وجود و شیئیت و

---

۱. این رساله که در تقسیم بندی، «جلد سوم» رسائل مذکور است، مفصل ترین آنهاست. جلد اول مشتمل بر رساله های ۱ ـ ۳، و جلد دوم شامل رساله ۴، به ترتیب در ۱۳۸۳ و ۱۳۸۴، توسط مؤسسهٔ پژوهشی فلسفه و حکمت ایران منتشر شده است. گر چه در مجلدات قبل، تقسیم رسائل مذکور را به سه جلد مطلوب دانسته‌ام، امّا به تجربه روشن گردید که اگر رسالهٔ سوم را در یک جلد مستقل قرار می‌دادم بهتر بود، زیرا برجسته کردن متون حکمت عملی ـ خاصه در بخش سیاسی که علی رغم نیاز شدید به ادبیات فلسفهٔ سیاسی، از پشتوانه های عظیمی در آن حوزه محروم هستیم ـ مفید و مؤثر است. بعلاوه رسالهٔ حکمت عملی در وضعیت فعلی که در کنار منطق است، کمتر در جلو چشم علاقه مندان قرار می‌گیرد و بسیاری از وجود آن غفلت می‌ورزند.

وجوب و امکان و امتناع، مقولات، تقسیمات وجود و اعتبارات عقلی است[1].
شهرزوری قبل از شروع به فنّ اول، در ضمن بیان مقصود خود از نوشتن این کتاب و روش خود و نیز اهمیت این اثر، نکات مهمی مطرح کرده است و اگر چند سؤال مطرح کنیم، شاید اهمیت نکاتی که شهرزوری گفته است اگر پاسخی به آن سؤالها باشد، روشن تر شود:

در نظام فلسفی که شهرزوری به آن متعهد است برای علوم، ارزش و شرافت پذیرفته شده است و می‌توان گفت علمی شریف‌تر از علم دیگر است؛ سؤال این است که مبنای شرافت یک علم چیست؟ و به چه دلیل علمی بر علم دیگر شرافت دارد؟

به نظر بسیاری، از جمله شهرزوری، یکی از دلایل شرافت علمی بر علم دیگر، شرافت «معلوم» است و بنابراین چون معلوم در علم مابعدالطبیعه عبارت است از باری تعالی و صفات او و مقرّبان درگاه او مثل ملائکه، علم مابعدالطبیعه اشرف علوم است. و البته به‌نظر شهرزوری، چون در این علم از مجرّدات بحث می‌شود و ذهن آدمی با امور مادی مأنوس است، پذیرش آن برای اذهان از سخت‌ترین علوم است. و به لحاظ دقیق و دشوار بودن این علم، کسانی که مقصود حکما را دریابند و یا به آثارشان واقف شوند و به رموز ایشان اشراف پیدا کنند، اندکند و به این لحاظ بیشتر کسانی که در این علم وارد می‌شوند، هم در

---

۱. بعضی از نویسندگان متون فلسفی ما در تنظیم فصول بسیار خوش سلیقه و با مهارتند مثل فخررازی و به عکس، برخی بسیار ضنّت ورزیده و مطالب متعدد را در یک فصل آورده اند و سهروردی و به تبع او شهرزوری از گروه دوم است که اغلب چندین موضوع مهم را در یک فصل سامان داده است. مرحوم هانری کربن در تصحیح آثار سهروردی متون را به فقرات تقسیم کرده و برای هر فقره شماره ای اختصاص داده است و اخلاف او مثل گروه مرحوم عثمان یحیی نیز در تصحیح متون الفتوحات المکیّه و نظایر آن شیوهٔ کربن را به کار برده اند. امّا این بنده کوشیده ام در آثاری از این نوع و از جمله در رسائل الشجرة الإلهيه، عناوین فرعی به متن اضافه کنم تا خواننده با سهولت بیشتر متوجه موضوعات شود؛ با این حال از خوانندگان معزز تقاضا می‌کنم اگر نظر خاصی دارند برای تصحیح این شیوه ها و انتخاب بهترین روش این بنده و امثال مرا یاری فرمایند.

قواعد و اصول در پریشانی می‌افتند و هم در فروع گرفتار تعسّف می‌گردند و در واقع گمراه و سرگردانند.

به نظر شهرزوری با توجه به دشواری این علم که ممکن است به گمراهی عده ای منتهی شود، به لطف و تأیید الهی در هر دورهٔ طولانی، بزرگی ظهور می‌کند که تباهی آن را اصلاح و پراکندگی را جمع و دشواری آن را تسهیل می‌کند و به احتمال قوی، مقصود او سهروردی است که احیاگر مکتبی است که شهرزوری شیفتهٔ آن است و بر آن است که فلسفهٔ الهی را سامان داده است.

همچنین روشن است که بعضی علوم مقدمهٔ رسیدن به علوم دیگرند و بعضی از علوم مقصود بالذات هستند؛ می‌توان پرسید مبنای مقصود بالذات بودن یک علم چیست؟ و بعلاوه دانشمندان در قبال علوم مقصود بالذات چه وظیفه‌ای دارند؟

به نظر شهرزوری، علم مقصود بالذات علمی است که آدمی با تحصیل و معرفت آن، به سعادت عظمی و مقامات عالی می‌رسد. و هر که را خدای متعال در این علم توانا کرد و بصیرت داد، باید که به روشن کردن مطالب مهمی که صلاح بندگان بر آن متوقف است بکوشد. به نظر شهرزوری این علم از چنان جایگاهی برخوردار است که در آن مقامات مردانِ مردْ روشن می‌شود و ترسوها از شجاعان متمایز می‌گردند. آن که به این علم دست یافت به خیر عام و کمال تام دست یافته است و چنین کسی اگر آنچه را یافته است در کتابی بنویسد، مایهٔ اجر فراوان الهی و بقاء نام نیک است؛ زیرا ارشاد همنوعان، از بزرگترین وسائل تقرّب به خدا و کامل ترین سعادتها ست.

شهرزوری به اختصار گفته است که مطالب حق گذشتگان را در این اثر احیا کرده است و آنچه را باطل و نادرست بوده ابطال کرده است؛ سؤال این است که در پذیرش سخنان این و آن چه مبنایی مهم است؟ آیا مشهور بودن یک مطلب کافی است که به آن اعتنا کنیم؟ یا بزرگی گوینده را باید ملاک پذیرش قرار داد؟

شهرزوری می‌گوید هردو فرض نادرست است و مبنای توجه به یک سخن

«حق بودن» آن است و باید به درستی یا نادرستی سخن توجه کرد نه به گویندهٔ آن[1]. وی در این معنی می‌گوید: علی علیه السلام چه خوب گفته است: «لاتَعرِفْ الحقّ بالرجال و لکن اعرفْ الحقّ تعرف أهلَه»[2].

آخرین سؤالی که مطرح می‌کنیم این است که آیا برای تحصیل حکمت و استعداد پذیرش آن شروطی قائل شده اند؟

نظر مثبت شهرزوری به اختصار چنین است: اعتدال مزاج، حسن اخلاق، سرعت فهم، حدس عالی، ذوق کشفی از جمله شروط استعداد قبول حکمت است و و با همهٔ اینها باید نوری الهی در قلب باشد که دائماً روشنی بخشد و چنین نوری راهنما به حکمت است، چنان که چراغ راهنمای هر چه در خانه است. شهرزوری شروط حکمت را پس از آن ذکر کرده است که گفته است: ما در این کتاب به سخن فریقین یعنی قدمای متألّه و مشائیان نگریسته‌ایم و گزیدهٔ سخن آنان را با آنچه از طرق دیگر به دست آورده‌ایم پیوست کرده‌ایم؛ اگر موافق نظر و عقل کسانی بود که فبها، و ما به مطلوب خویش که تقرب به خداست رسیده‌ایم امّا اگر موافق نبود تقصیر از ما نیست و معلوم می‌شود آنان چون با فقدان شروط به تحصیل حکمت روی آورده‌اند چیزی به دست نخواهند آورد و چنین کسان شایسته است خود را در جستجوی حکمت به زحمت نیندازند که چیزی عائدشان نخواهد شد و ما نیز این کتاب را برای چنان کسان ننوشته‌ایم.

شهرزوری پس از تبیین مطالب فوق که البته به اختصار است، طی چهار مقدمه که عموماً ناظر است بر فصول ۱ ـ ۴ از مقالهٔ اول الهیّات شفا اثر ابن سینا، مطالب بسیار سودمندی در باب تقسیمات حکمت نظری، موضوع علم الهی، منفعت علم الهی و مرتبهٔ آن در تعلیم و تعلّم آورده است.

---

۱. مصداق این جمله: «انظر إلی ما قال و لاتنظر إلی مَن قال».

۲. قبل از شهرزوری غزالی نیز به این سخن استناد کرده است و پس از شهرزوری، ملاصدرا نیز؛ و گویی مصیبت بشر در قهرمان سازی و تکیه غیر منطقی بر شخصیتها، پایان نمی‌پذیرد که علی علیه السلام بر آن هشدار داده است و این عادت گویی همچنان مشکل امروز ما نیز هست.

به نظر شهرزوری، از نظر تاریخی، حکمای پیش از ارسطو، علوم نظری را به طبیعی و ریاضی و الهی تقسیم می‌کردند و ارسطو هم با آنان موافقت کرد، أمّا او نظر در «موجود بماهو موجود» را یک علم مستقل دید و الهیات را از این قسم دانست و آن را علم کلی، علم مابعد الطبیعه، فلسفهٔ أولی، و علم الهی نامید و بخش تقاسیم وجود «من حیث هو وجود» را علم کلی نامیده است.

در مبحث تقسیمات وجود می‌گوید اگر کسی تقسیمات وجود را بخوبی فهم کرده باشد، می‌تواند همهٔ قواعد علوم طبیعی و ریاضی و الهی و خُلقی را در تقاسیم وجود بگنجاند به‌گونه‌ای که همهٔ علوم یک علم شوند، چون به اعتباری همهٔ موضوعات علوم از مصادیق «موجود» یا «وجود» بما هو موجود یا وجود هستند.

به نظر شهرزوری، چون یکی از علل مهم تقسیمات علوم این بوده است که کارِ تعلیم و تعلّم آسان شود، بهتر است کار تعلیم از نزدیک‌ترین علوم به ذهن شروع شود و متعلّم پس از کسب بینش لازم به «علم أعلی» روی آورد. جهات دیگری نیز برای لزوم تقدم آموزش علوم طبیعی و ریاضی بر علم الهی بیان کرده است که در مقدمهٔ چهارم آمده است.

نکتهٔ قابل توجه این است که وی پس از بحث مستوفی در موضوع علم الهی که بر مشرب مشائیانْ وجود و موجود است، با اشاره به مبنای خود در قول به اعتباریت وجود، می‌گوید: درست نیست که موجود موضوع مابعدالطبیعه باشد؛ امّا در اینجا جایگزینی ذکر نمی‌کند.

فنّ دوم، در علم الهی است که در ۱۷ فصل تنظیم شده است و یک دورهٔ کامل الهیات است با آمیزه‌ای از مکاتب مشاء و اشراق که البته وجههٔ اشراقی آن بطور محسوسی غلبه دارد، زیرا چنان که در مقدمهٔ مجلدات پیشین توضیح داده شد شهرزوری از فرزندان روحانی و شاگردان مسلّم مکتب اشراقی سهروردی است.

وی در این کتاب در طرح مسائل و ورود و خروج از مباحث کاملاً ناظر به

آثار سهروردی و بخصوص التلویحات اللوحیة و العرشیة و نیز المشارع و المطارحات است و اگر ادعا شود که این کتاب در حکم شرح آن دو اثر سهروردی است مبالغه نخواهد بود؛ در عین حال در فصول آخر، حکمة الإشراق سهروردی و الإشارات و التنبیهات ابن سینا و رسائل اخوان الصفا و التفسیر الکبیر فخررازی، بیشتر وجهۀ نظر او بوده است. وی در این اثر در عین حال در بسیاری از مباحث که ابن کمونه در شرح التلویحات[1] مطرح کرده است از شیوۀ ورود و خروج او در طرح مسائل و نیز نکات مطرح شده در آن شرح، بهره گرفته است، البته بدون هیچ اشاره و ذکر نامی از ابن کمونه، و چون مراجعه به مآخذ در فهم دشواریهای متن مؤثر است در پاورقیها به آن موارد اشاره کرده‌ام؛ چنان که در باب تمام مآخذی که شهرزوری از آنها استفاده کرده و به آنها دسترسی پیدا کرده‌ام نشانیها را دقیق برای فراهم کردن امکان مراجعۀ علاقه مندان، در پاورقیها ذکر کرده‌ام، زیرا اطمینان دارم این قبیل مراجعات در فهم بهتر متن که گاهی دشواری دارد مؤثر و مفید است.

قسمت الهیات رسائل الشجرة الإلهیة نیز، همچون رساله های قبلی با توجه به کیفیت طرح مسائل و طرح احتجاجات و نقل و نقد نظرات، یک اثر فلسفی در سطح عالی و استدلالی است که در آن دیدگاههای مهم در هر موضوع تا زمان نویسندۀ عظیم الشأن آن، مطرح و با دقت علمی لازم بحث و بررسی شده است. و چنان که در مقدمۀ جلد اول اشاره شد اطلاق دائرة المعارف عظیم فلسفی بر این کتاب اغراق‌آمیز نیست.

---

۱. این بنده شرح التلویحات ابن کمونه را در سه جلد: ج ۱ منطق، ج ۲ طبیعیات، و ج ۳ در الهیات، به عنوان یک طرح تحقیقاتی با مساعدت دانشگاه تهران، تصحیح کرده‌ام و امید وارم پس از باز بینی نهایی و تدوین مقدمه به انتشار آن اقدام کنم. لازم به ذکر است که این شرح قبلاً به عنوان پایان نامه دکتری توسط جناب آقای دکتر سید حسین سید موسوی تصحیح شده است، امّا چون نیاز به تتبع بیشتر و مقابله مطمئن‌تر بود و ویراستاری بود و از طرفی مشار الیه در دسترس نبود تا اگر با پیشنهادهای گروه فلسفه و حکمت اسلامی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران موافقت دارد اقدام کند، این بنده انجام آن را تقبّل کردم و امیدوارم توفیق کامل نشر آن را بیابم.

شهرزوری در این اثر، از دانشمندان زیر نام برده و از نوشته های آنان در کتاب خود استفاده کرده است: سهروردی و ابن سینا که سخنان آنان مهم ترین منبع شهرزوری در این کتاب است؛ ابن کمونه در شرح التلویحات، اخوان الصفا در رسائل خود، فخر رازی در التفسیر الکبیر و شرح اشارات و دیگر آثارش، خواجه نصیر الدین طوسی در شرح اشارات که در این رساله با صراحت از او نام برده است[1].

در فصل نهم از فن دوم، در باب ترتیب وجود و نحوهٔ صدور کثرات از عقول تردید کرده و معتقد است به هیچیک از نظرات آنان در این مورد جزم حاصل نمی‌شود و خودْ نظر شیخ اشراق را در حکمة الإشراق بهتر از شیوهٔ تبیین مشائیان دانسته است و مباحث متعلق به این موضوع از جمله ارباب انواع را به تفصیل بررسی و تبیین کرده است.

شهرزوری در فصل دهم از فن دوم در بارهٔ مثل افلاطونی و نیز در فصل یازدهم در عالم مثالی شبحی که سهروردی در آثار خود به اثبات آنها اهتمام ورزیده است، با شرح و تفصیل و تمسک به آیات و احادیث و سخنان بزرگان و آوردن استبصارات و قرائن، در گشودن ابهامها و حل معضلات این مسائل بسیار کوشیده است.

وی در فصل دوازدهم در حقیقتِ ادراک واجب الوجود، مباحث مختلف در باب علم خدای متعال با ذکر اقوال و احتجاجات و نقل و ردّ آنها به تفصیل بحث کرده و سرانجام با تشریح نظریهٔ شیخ اشراق آن را بهترین طریقه دانسته و خود آن را پذیرفته است.

شهرزوری در آخر این فصل، تحت عنوان «خاتمة الفصل في إدراك النفوس السماوية ...» به بیان این مطلب پرداخته است که حوادث دارای ضوابط کلی واجب التکرار هستند و در ضمن آن دیدگاههای گوناگون را در باب «ادوار و اکوار» و مقدار هر «دور» مثل نظر حکمای اهل هند و چین و فارس و بابل و روم و مصر و

---

۱. از جمله در فصل ۱۲ در باب علم خداوند متعال، که از او چنین تعبیر کرده است: «الشارح الفاضل نصيرالدين الطوسي رضي الله عنه» و نیز در همان فصل با تعبیر «الشارح لكتاب الإشارات و هو نصيرالدين الطوسي رحمه‌الله».

اخوان الصفا نقل کرده و شرح داده است و مهم‌ترین مأخذ او ظاهراً ابوبکر بن وحشیه و نیز اخوان الصفا است که در همان مبحث به نام هر دو تصریح کرده است. متأسفانه مصحح جز به رسائل اخوان الصفا دسترسی نداشت و متون مغشوش این بخش را با آن رسائل مقابله و تصحیح کرده است که البته به صحت آن اطمینان حاصل نیست زیرا رسائل نیز در این بخش مغشوش و دارای اشکال هستند.

در فصل چهاردهم، در معرفت کیفیت حال نفوس بعد از مفارقت از بدن می‌گوید در این معنی اختلاف شدید پدید آمده است:

۱ـ یک قول این است که تمام نفوس پس از مرگ مجرد خواهند بود. این رأی أرسطو و پیروان مشائی اوست که در عین قول به تجرد تمام نفوس پس از مرگ، معتقدند نفوس سعدای کامل پس از مفارقت از بدن به عالم عقل محض منتقل می‌شوند و ازلاً و ابداً تا بی‌نهایت از لذات عقلی بهره خواند برد. أمّا نفوس اشقیاء ناقص از انوار عقلی و اشعهٔ قدسی ازلاً و ابداً در حجاب خواهند ماند و جهنم ایشان همین است. و به قولی، این گروهِ از نفوس، پس از مدتی با زوال آن هیئات پست، عذاب از آنان برداشته می‌شود.

۲ـ قول دیگر این است که بعضی نفوس مجرد و بعضی مادی خواهند ماند. به نظر شهرزوری این نظر افاضل حکما و برترین های علمای ادیان است. اینان در باب ارواحی که مجرد نشده اند به تناسخ معتقدند.

۳ـ قول کسانی است که می‌گویند تمام نفوس به ماده تعلق خواهند داشت. ایشان به تناسخیه معروفند و معتقدند که نفوس دائماً مادی خواهند ماند و دائماً به حیوانات منتقل می‌شوند. شهرزوری در باب هر سه نظر به تفصیل بحث کرده است.

در این فصل مهم ترین مسأله، تناسخ است که شهرزوری به تفصیل مباحث و شقوق مختلف آن را به مراتب بیش از سهروردی در حکمة الإشراق، مورد بحث قرار داده است و در این مبحث از سهروردی، ابن سینا و رسائل اخوان

الصفا بیش از دیگران استفاده کرده است و حتی از سقراط به نقل افلاطون در رسالهٔ فادن مطالبی ذکر کرده است. سپس به نقل آیات قرآن کریم و احادیث نبوی و قطعاتی از کتب سایر انبیای الهی در باب تناسخ پرداخته است.

در فصل پانزدهم به مباحث مختلف خیر و شر و قضاء و قدر و تناسب نظام موجودات و در ضمن آن با تلخیص رسالة العشق ابن سینا، که به آن تصریح کرده است، به بیان شوق و عشق پرداخته است.

فصل شانزدهم در بیان مقامات عارفان و حالات آنان است که با نقل سخن ابن سینا در نمط نهم اشارات اثر پذیری او کاملاً روشن است و به مناسبت ذکر مراتب زاهد و عابد و عارف و تقسیم عارف به نبی و حکیم و شیخ، با بهره‌مندی از اشارات و شرح آن، به مسائل مختلف نبوت از ضرورت و معجزه و فوائد بعثت پرداخته است. ریاضت و مسائل مختلف آن با محوریت سخن ابن سینا در اشارات، از دیگر مباحث این فصل است. سخنان شیخ اشراق در انوار وارد بر اخوان تجرید و خصوصیات آنها و خوارق عادات صادر از آنان و موضوع اتصال نفس انسانی به نفوس فلکی و تلقی مغیّبات و رؤیا و تأویل و تعبیر خواب و تأثیر نفوس و چشم زخم و مسائلی از این نوع به تفصیل در این فصل مورد بررسی قرار گرفته است.

در فصل هفدهم که آخرین فصل کتاب است، به تحقیق در باب ارواح سفلیه مثل جن و شیاطین و عفاریت و امثال آنها پرداخته است. با ذکر اقوال مختلف در اثبات یا انکار آنها بیشتر با استفاده از فخررازی در التفسیر الکبیر و بخصوص دیدگاه متکلمان معتزلی و اشعری که به نظر این بنده از فخررازی گرفته است، و نظر خود شهرزوری تحت عنوان «قول حق» و با توضیح احوال و خصوصیات آنها تقریباً به تفصیل بحث کرده است. و نیز شمّه‌ای از احوال ارواح علویه آورده است.

شهرزوری در پایان این رساله، بر مبنای شرافت طبقات عوالم هستی، از بالا به پایین عوالم را چنین ترسیم کرده است:

۱ـ طبقهٔ طولی عقول مجرد.

۲ـ طبقهٔ عرضی عقول مجرد که ربّ النوعها هستند، اعم از ارباب اصنام فلکی و عنصری بسیط و مرکب.

۳ـ نفوس متعلق به اشباح مثالی و حسی.

۴ـ عالم مثالی با ترتیب طبقات آن.

۵ـ عالم حسی با ترتیب و نظام موجود.

بنا بر این اشرف موجودات، علت أولیٰ، سپس عقول و پس از آنها نفوس است و پست ترین موجودات، عالم ماست که ما در آن به بندهای هیولی و زنجیرهای قُوی و غُلهای حواس اسیریم. خدای تعالی ما را با منت و کرم خویش به عالم عقلی برهاناد.

شیوهٔ تصحیح و مشخصات و رموز نسخه‌های مورد استناد

چون در همهٔ نسخه‌ها نقصهایی وجود داشت، هیچ‌یک از نسخ، اصل قرار نگرفت و متن به شیوهٔ گزینشی تصحیح شده است. شیوهٔ تصحیح همان است که در مجلد اول و دوم به کار رفته است.

نسخه‌های مورد استناد برای رسالهٔ پنجم عبارتند از:

۱ـ نسخهٔ عکسی ش ۱۸۳۸ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، با رمز «م». این نسخه در جلد اول معرفی شده است[۱]. قسمت الهیات این نسخه در فن دوم، از فصل نهم تا اواخر فصل شانزدهم افتاده است.

۲ـ نسخهٔ عکسی ش ۱۸۳۹ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، با رمز «ش». این نسخه فقط دارای بخش الهیات رسائل الشجرة الإلهية است[۲].

۳ـ نسخهٔ عکسی ش ۵۰۲۲ برلین، با رمز «ب». این نسخه در جلد اول معرفی شده است.

---

۱. متأسفانه در جلد اول و دوم، شمارهٔ آن ۱۸۳۹ چاپ شده است که باید تصحیح شود. (فهرست کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، ج ۵، ص ۲۹۵ ـ ۲۹۸.

۲. فهرست مجلس، همان.

۴ـ نسخه چاپ ترکیه با رمز «ن»، که در جلد اول معرفی شد.

۵ـ نسخه داشگاه تهران، شماره ۷۰۵ د الهیات با رمز «د» که فقط واجد قسم الهیات است.

در تصحیح این رساله نیز علاوه بر نسخ مذکور از منابعی که شهرزوری استفاده کرده و یافته‌ام، در تصحیح عبارات متن استفاده کرده‌ام که در پاورقیها مشخص شده است. کلمه یا عبارتی که از منابع دیگر یا از طریق تصحیح قیاسی آورده ام، بین [ ] قرار گرفته است.

برای این جلد نیز فهرستهای لازم تهیه شده است و امید است برای محققان سودمند باشد.

از اهل فضل که همواره از تشویق آنان بهره مند بوده‌ام انتظار می‌رود که مصحح را از تذکرات و نقد عالمانهٔ خویش مستفیض فرمایند.

از رئیس محترم مؤسسهٔ پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران جناب آقای دکتر غلامرضا اعوانی و کارشناسان محترم آن مؤسسه بخصوص از فاضل فرهیخته جناب آقای دکتر سید محمود یوسف ثانی که این مجلد را نیز با دقت خاص خویش ملاحظه کردند و نکات سودمندی را تذکر دادند تشکر می‌کنم و از خدای بزرگ برای آنان سلامت و موفقیت بیشتر خواستارم.

در پایان از خانوادهٔ خود که در تمام مراحل کار با صبر و تحمل خویش یار و مددکار من بوده اند تشکر می‌کنم.

و آخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمین

نجفقلی حبیبی
عضو هیئت علمی گروه فلسفه و حکمت اسلامی
دانشکدهٔ الهیات و معارف اسلامی
دانشگاه تهران

آذرماه ۱۳۸۵


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

[illegible]

صفحهٔ اول رسالهٔ پنجم از رسائل الشجرة الإلهية. نسخهٔ «ب».

[illegible]

الحمد لله على التمام

والصلوة [illegible]



صفحهٔ آخر رسالهٔ پنجم از رسائل الشجرة الإلهية. نسخهٔ «ب».

بسم الله الرحمن الرحيم رب يسر و أعن

الحمد لله الذي غرقت في بحار معرفته عقول العقلاء و تاهت في بيداء صمديته ألباب الأذكياء
و تلاشت في كنه حكمته و عظمته أفهام النبهاء و اضمحلت في غوامض أسرار عظمته و عز جبروته
أفكار الحكماء و أنظار العقلاء و حارت في كنه إبداعه و صنعه أساطين القدماء و آراء الفضلاء
و تقاصرت دون وصف أزليته و أبديته بلاغات البلغاء و فصاحة الفصحاء و كلت عن تعبير
هويته ذات الألسن الملكية و البشرية أبدع(؟) الجواهر العقلية الناشئة عن شعاع ذاته و
النفوس الفلكية الدائمة بتجلي(؟) إشراقاته و خلق الأفلاك العلوية و السفلية آية و آلة
على وجوب وجود ذاته و كمال صفاته أحمده على توالي حكمه و لطائف نعمه و جسيم إحسانه
و وارف(؟) برهانه و عجائب مبدعاته و غرائب مصنوعاته حمدا يستوجب مزيد شكره و دوامه
و يوجب جزيل عطائه و ثوابه و أشهد أن محمدا عبده و رسوله سيد أصفيائه و خاتم
أنبيائه صلى الله عليه و على آله و أصحابه ما برق بارق من أفق اللاهوت و لاح صبح من
عالم الملكوت.

الرسالة الخامسة في العلوم الإلهية و الأسرار الربانية

و هو علم ما بعد الطبيعة من كتاب الشجرة الإلهية
و ليس وراء هذه(؟) مرتبة الشرف لعلم لأن شرف العلم بشرف معلومه و المعلوم في هذا العلم هو ذات
الموجودات و حقيقة الحقائق و هو الباري جل جلاله و صفاته و المقربون من ملائكته و رسله(؟)
حضرته و هو أفضل العلوم و أعلاها(؟) ... لأنه يبحث عن الأمور المجردة عن المواد و لهذا
قال الحكيم أرسطاطاليس من أراد أن يشرع في علومنا فليستحدث لنفسه فطرة ثانية
و لدقة هذا العلم و شدة غموضه و بعد مرامه قل من يفهم مقاصد الحكماء و تفطن على أسرارهم أو يشرف
على رموزهم و دقائق أصولهم أو يسلك طريقا يؤدي به إلى الغاية القصوى و النهاية العليا فلذلك ترى
أكثر الناظرين في هذا العلم لا يزيدهم النظر فيه إلا حيرة و ضلالة و تشويشا لقواعدهم و أصولهم
و خبطا و تعسفا في الفروع إلا ما شاء الله ممن يأتي في كل زمان طويل بتأييد الحق و إلهام رباني
فيوضح ذلك ما يستر(؟) و يلم الشعث و يقرب البعيد و يلين الصعب الشديد و لما كان في هذا العلم كنوز
العلوم و أمهاتها و هو المقصود بالذات و بمعرفته ينال السعادة العظمى و اللذة الكبرى و يحصل
بتحصيله المراتب السنية و الدرجات العلية فينبغي لمن آتاه الباري تعالى قوة في هذا العلم و فهما
أن يسارع إلى إيضاح المطالب المهمة و يبادر إلى كشف المقاصد التي ينتفع بها الباحث و يتوقف
عليها صلاح المعاد فمن هذا العلم يظهر مقامات الرجال و يتعين الجبناء من الأبطال فإن لم
يعد ذلك فقد حصل له الكمال التام و الخير العام و أن سطرنا في كتاب ... الجزيل و الأجر
الجميل فإن الإرشاد أشرف الحسنات من أعظم القربات و أتم السعادات خصوصا و في الكتب المقدسة(؟)
كلمات كثيرة تدل على شرف مرتبة تحصيل الكمال فمما كان و من جملة ما أوحى الله تعالى إلى السيد(؟)
على نبينا و عليه السلام إن المستنطقين للعلوم هم عندي أفضل من عباد الأرض بالصلاح و ...
المستنبط شيئا ... في كتاب ... في منزلة آدم صفي ... و قال صلى الله عليه و سلم
لمعاذ لأن يهدي الله بك رجلا واحدا خير لك من الدنيا و ما فيها و أمثال هذا أكثر من أن يحصى

صفحهٔ اول رسالهٔ پنجم از رسائل الشجرة الإلهية، نسخهٔ «م».

صفحهٔ آخر رسالهٔ پنجم از رسائل الشجرة الإلهية. نسخهٔ «م».



رسائل

الشجرة الإلهية في علوم الحقائق الربانية


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الرسالة الخامسة

في العلوم الإلهية و الأسرار الربانية


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم‌الله الرحمن الرحيم

الحمد للّه الذي غرقتْ في بحار معرفته عقولُ العقلاء؛ و تاهت في بيداء صمديته ألباب الألبّاء[1]؛ و تلاشت في كنه حكمته و عظمته أفهام الفهماء؛ و اضمحلّت في غوامض أسرار أحديته و سرمديته أفكار الحكماء و أنظار العظماء؛ و حارت في كيفية إبداعه و صنعه أساطين القدماء و آراء الفضلاء؛ و تقاصرت دون وصف أزليته و أبديته بلاغة البلغاء و فصاحة الفصحاء؛ و كلّتْ عن تعبير هويّة ذاته ألسُن الخطباء و الشعراء.

أبدع الجواهرَ العقلية الثابتة عن شعاع ذاته؛ و النفوسَ الفلكية الدائمة عن تجلّي إشراقاته؛ و خلق الأجرامَ العلوية و السفلية آيةً دالّة على وجوب وجود ذاته و كمال صفاته.

أحمده على دقائق حكمه و لطائف نعمه و جسيم إحسانه و واضح برهانه و عجائب مبدَعاته و غرائب مصنوعاته، حمداً يقتضي مَزيد شكره و دوامه و يوجب جزيل أجره و ثوابه.

و أشهد أنّ محمداً ـ عبدَه و رسولَه ـ سيّدُ أصفيائه و خاتم أنبيائه؛ صلّى اللّه عليه و على آله و أصحابه، ما برق بارقٌ من أفق اللاهوت، و لاح صبحٌ من عالم الملكوت.

---

١. م: الأذكياء.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الرسالة الخامسة[1]

في العلوم الإلهية و الأسرار الربانية

و هو علم مابعد الطبيعة من كتاب الشجرة الإلهية، و ليس وراءه في مرتبة الشرف علم، لأنّ شرف العلم بشرف معلومه؛ و المعلوم في هذا العلم هو ذات الذوات و حقيقة الحقائق و هو الباريُ ـ جلّ جلاله ـ و صفاتُه و المقرّبون من ملائكته و رؤساء حضرته. و هو أغمض العلوم و أعصاها على الأذهان؛ لأنّه ينظر في الأمور المجردة عن المواد؛ و لهذا قال الحكيم أرسطاطاليس: «من أراد أن يشرع في علومنا فليستجدَّ لنفسه فطرة ثانية».

و لِدقّة هذا العلم[2] و شدة غُموضه و بُعد مرامه، قلّ مَن يفهم مقاصدَ الحكماء أو[3] يقف على أسرارهم أو يُشرف على رموزهم و أغراضهم أو يَسلك طريقاً يؤدّي به إلى الغاية القصوى و النهاية العليا؛ فلاجرم أكثر الخائضين في هذا العلم لايزيده النظرُ فيه إلّا حيرةً و ضلالة[4] و تشويشاً للقواعد و الأصول، مع خبط و تعسّف في الفروع؛ إلّا ما شاء الله ممّن يأتي في كل زمان طويل بتأييد إلهي و إلهام ربّاني، فيُصلح الفاسد و يَلمّ الشَعثَ و يُقرِّب البعيدَ و يُليّن الصعبَ الشديد.

و لمّا كان هذا العلم هو أفضل العلوم و أهمُّها، و هو المقصود بالذات، و

---

١. ب: السادسة.

٢. ب:: العلوم.

٣. م: ـ أو.

٤. از اول كتاب تا اينجا از نسخه د افتاده است.

بمعرفته تُنال[۱] السعادةُ العظمى و اللذة الكبرى، و بتحصيله تحصل المراتب السَنيّة و الدرجات العَليّة، فيجب على مَن آتاه الباريءُ ـ تعالى ـ قوّةً في هذا العلم و بصيرةً أن يسارع إلى إيضاح المطالب المهمّة، و يبادر إلى كشف المقاصد التي يَنتفع بها العبادُ، و يتوقف عليها صلاحُ المعاد.

ففي هذا العلم تظهر مقامات الرجال و تتبيّن[۲] الجُبناءُ من الأبطال؛ فإن تيسّر لأحدٍ ذلك فقد حصل له الكمال التام و الخير العام؛ و إن سَطَرَه في كتاب فهو الأجر الجزيل و الذكر الجميل؛ فإنّ إرشاد أبناء الجنس من أعظم القربات و أتمّ السعادات؛ فقد جاءت[۳] في الكتب القديمة كلمات كثيرة تدلّ على شرف مرتبة تحصيل الكمال و الإكمال؛ و من جملة ما أوحى الله[٤] إلى آدم أبي البشر[٥]: إنّ المستنبطين للعلوم هم عندي أفضل من عُمّار الأرض بالصنائع؛ و مَن استنبط شيئاً فدوّنه في كتاب فهو عندي في منزلة آدم صفييّ[٦]؛ و قوله ـ صلى الله عليه و سلّم ـ لِمَعاذ: «لأن يهدي الله بك رجلاً واحداً خير لك من الدنيا و ما فيها»، و أمثال هذا كثير لايكاد يحصى[۷].

و نحن ـ بعون الله و تأييده ـ نريد أن نقرّر في[۸] هذه الرسالة قواعد هذا العلم؛ و نشيّد مبانيه؛ و نحيي[۹] من آراء القدماء المتألّهين ما كان حقاً، و نُبطل ما كان باطلاً؛ و إن كان القدماء ـ رضي الله عنهم ـ قلّ أن يخطئوا[۱۰] في الأصول و الأمور المهمة.

و أمّا المذهب المشهور الذي للمشائين، فقد وَقعَ لهم سهوٌ عظيم في كثير من المطالب المهمة، لاتثبت على الاعتبارات و الامتحانات الذوقية الكشفية؛ بل و لا على الموازين القياسية.

---

۱. ن: بيان.
۲. ن: يتبين.
۳. ن، د: جاء.
٤. ن: ـ الله.
٥. د، ش، م: + على نبيّنا و عليه السلام.
٦. ب: صفي.
۷. د: و يحصى.
۸. از اول كتاب تا اينجا از نسخه ش افتاده است.
۹. ب، م، ش: نجيء.
۱۰. ن، ب، ش: يخطئون / د: يخطؤا / م: يخلّوا.

و الحكيم الفاضل لايلتفت في الردّ إلى[1] المشهور و لا إلى أنّ المردود عليه عظيم القدر؛ بل لايلتفت إلّا إلى محض الحق و إلى ما قيل، لا إلى من قال؛ و ما أحسن ما قال عليّ ـ رضي الله عنه و كرّم وجهه[2] ـ: «لاتعرِفُ الحقَّ بالرجال و لكن اعرفْ الحقَّ تعرفْ أهلَه».

ففي[3] كل مسألة ننظر في كلام الفريقين و نأخذ زُبْدة[4] ما قالوه فيها[5] و نترك[6] زَبَده[7] و نضمّه إلى ما حصّلناه بطرق مختلفة؛ ثم نثبّتُه[8] في هذه الرسالة؛ فإذا وافق ذلك نظر أحدٍ و عقلَه فهو المطلوب الذي قصدناه ـ أعني التقرب[9] إلى البارئ جلّ جلاله و المبادئ العقلية ـ و إن لم‌يوافق فاعرفْ[10] أنّه لايوافق عقول قوم شرعوا في تحصيل الحكمة على غير ما ينبغي[11] فلم يظفروا منها بطائل و لم‌يحصّلوا على حاصل؛ و فاتَهم ـ مع هذا الحرمان العظيم ـ الاقتداءُ بِنَبيّ العصر الذي أوجبتْ شرائعُ الحكمة و الحكماءُ اتّباعَه و الاقتداءَ به، و ذلك هو الخسران المبين، و «كل[12] ميسّر لما خلق له[13]».[14]

و هذا الكتاب ما عملناه[15] لأمثال هؤلاء، فإنّهم كما قال الكتاب الإلهي: و لو جئتهم بآية[16] لايؤمنوا بها[17]؛ و كيف[18] يؤمنون بالحقائق و يقرّون بها و لا استعداد لهم[19]، فإنّ استعداد قبول الحكمة له شروط، كاعتدال المزاج و حُسن الأخلاق و سرعة الفهم و جودة الحدس مع ذوق كشفي. و يجب أن يكون في

---

۱. ن، م، ب: على.
۲. ب، م، ش: عليه السلام.
۳. ش: ـ ففي.
٤. ش، ب: زبد.
٥. م، د: ـ فيها.
٦. د: ترك.
۷. زُبدة: برگزيده؛ زَبَدَة: كف روى آب، ناچيز. (المنجد و فرهنگ معين).
۸. د: نبيّنه.
۹. القرب.
۱۰. ش: و اعرف.
۱۱. على ناصر ينبغي.
۱۲. ب، ش: فكل.
۱۳. ن، ب: ـ له.
۱٤. حلية الأولياء، ج ٦، ص ٢٩٤.
۱٥. د: علمناه.
۱٦. د: بكل آية.
۱۷. اشاره است به آية ٥٨، سورة روم: ﴿و لئن جئتهم بآية ليقولنّ الذين كفروا إن أنتم إلّا مبطلون﴾.
۱۸. ش، م، ن: فكيف.
۱۹. ن، ب، ش: يؤمن ... يقرّ ... من لا استعداد له.

القلب نور من أنوار الله تعالى، يتّقد[١] دائماً كالقنديل؛ و هو المرشد إلى الحكمة، كما يكون المصباح مرشداً إلى ما في البيت.

و أنت فقد علمت في المنطق[٢] أنّ المقدمتين لاتوجبان النتيجة لذاتهما[٣] مع صحتهما، بل هما مُعدّان؛ فالواهب[٤] هو المفارق، و هو إنّما يهب النتيجة عند الاستعداد الذي ذكرناه؛ فمتى وجد لم‌تتخلّف النتائج ـ أعني الحكمة ـ عن ذلك الشخص[٥]؛ و من لم‌تكن فيه هذه الأمور فلايتعب في طلب الحكمة. و من كان له فهم و إدراك و لم‌يكن له حدس و لا في قلبه نور فلاتتمّ له الحكمة و إن شدا[٦] من أطرافها شيئاً.

إذا[٧] عرفت هذا فاعلم أنّ هذيا العلم الذي نحن الآن بصدده و هو علم مابعد الطبيعة ينقسم بالقسمة الأولى إلى فنّين:

الفنّ الأول يسمّى بالعلم الكلي؛

و الفنّ الثاني يسمّى بالعلم الإلهي.

و قبل الشروع في كل واحد منهما لابدّ من ذكر مقدمات يحتاج[٨] إليها هاهنا[٩]:

---

١. د: ينوّر.

٢. رسائل الشجرة الإلهية، ج ١، ص ٢٢٨.

٣. ن، ب: لذاتيهما.

٤. ن، ش: و الواهب.

٥. م: ـ الشخص.

٦. م: شد / «شدا» از «شدا، يشدو»: أخذ (المنجد). در بصائر النصيرية ص ٨٩، نيز اين كلمه به كار رفته است: «إلى فهم الشادين» به معناى «الذين أخذوا طرفاً من العلم و لم ينتهوا إلى غايته و هم المبتدئون (تعليقات عبده).

٧. م، د: فإذا.

٨. ن، ش: محتاج.

٩. مطالب اين مقدمات برگرفته است از الشفاء، الإلهيات، مقاله ١، فصلهاى ١ ـ ٣.

أمّا المقدمة الأولى [١]:

[تقاسيم العلوم النظرية تبتني على كيفية النظر على «الموجود»]

فاعلم أنّ النظر في «الموجود» قد يكون نظراً خاصاً، كالنظر فيه من حيث هو جوهر مجرد عن المادة؛ و قد يكون من حيث هو جسم محسوس، إمّا نباتي أو حيواني أو إنساني.

فمن جهة كل نظرٍ يدخل «الوجود» في كل علم من العلوم الطبيعية و الرياضية و الإلهية و الأخلاق و فروعها[١].

و قد يكون النظر في «الموجود» نظراً عاماً، بأن ينظر إلى الموجود من حيث هو موجود و حينئذ لايكون أعمّ منه[٢].

و قد كان الحكماء الذين سبقوا أرسطو بالزمان، قسّموا العلوم النظرية إلى الطبيعيات و الرياضيات و الإلهيات. و وافقهم أرسطاطاليس على ذلك، إلّا أنّه أفرد النظر في «الموجود» من حيث هو موجود[٣] علماً، و جعل الإلهيات من قسم علم الموجود من حيث هو موجود لكونه علماً بمبادئ الموجودات؛ فسمّى المجموع بعلم مابعد الطبيعة و سمّاه أيضاً بالفلسفة الأولى و بالعلم الإلهي.

و إن كان قد سمّى الذي فيه تقاسيم الوجود من حيث هو وجود بالعلم

---

١. د: فروعهما.

٢. برگرفته از المعتبر، چاپ دوم، افست دانشگاه اصفهان بر اساس چاپ حيدر آباد دكن، ١٣٧٣ش، بخش الهيات، ج ٣، ص ٣ ـ ٤ (از اين پس فقط المعتبر تعبير خواهد شد).

٣. د: ـ من حيث هو موجود.

الكلي، على ما ذكرناه في تقاسيم العلوم.

[وجه تسمية الإلهيات بالعلم الكلي و مابعد الطبيعة و الفلسفة الأولى]

أمّا تسميته[١] لهذا العلم بـعلم مـابعد الطـبيعة[٢]، فـلأنّه أراد بـ«الطـبيعة» الجسمانيات المحسوسة التـي هـي أقـربُ إلى طـباعنا و أعـرفُ مـن الأمـور المجردة عن المادة؛ و إن كانت الأمور المجردة أقدمَ وجوداً من الأمور الطبيعية المحسوسة؛ و لأجل ذلك سمّاه بعض القدماء بـعلم ما قبل الطبيعة؛ فـالقبل[٣] و البعد إنّما أطلقا باعتبارين[٤] مختلفين. و إنّما سمّاه[٥] بـ«الفلسفة الأولى» لأنّ فيه يعرف جميع المبادئ الأولية و الصفات العامة الكلية، و هي العلة الأولى التي هي أول الموجودات؛ و يعلم فيه أوّل مراتب العموم و هو الوجود و الوحدة؛ و هي التي إذا عرفتْ عرف ما هي مبادٍ له، فيتمّ بمعرفتها «علم ما بعد الطبيعة»؛ و لأنّ في[٦] هذا العلم تتبيّن[٧] مبادئ جميع العلوم؛ و «المبادئ» هي التي بمعرفتها يعرف ما هي مبادٍ له؛ فالعلوم كلها ـ الموقوف معرفتها على معرفة مبادئها[٨] ـ يُحتاج في معرفتها إلى تلك المبادئ؛ فهو علم سابق متقدم من هذه الجهة و من جهة[٩] الرتبة في الوجود، فلأجل هذا[١٠] سمّاه بـ«الفـلسفة الأولى». و سـمّاه بـ«العـلم الإلهي»، لأنّ فيه معرفةُ ذات الإله و صفاته، و المجرداتِ التي هي ثمرة هذا العلم، و معرفةُ الوجود و أقسامه الغير المفتقرة[١١] إلى المادة من حيث هو[١٢] وجود، و إن كان بعض أقسامها يفتقر من جهة أخرى.

---

١. ن، ب: تسمية.

٢. الشفاء، افست كتابخانه آية الله مرعشي ـ قم، ١٤٠٤ق، بر اساس چاپ مصر، ١٣٨٠ق، الإلهيات، مقاله ١، فصل ٣، ص ٢١ (از اين پس از آن فقط به «الشفاء» تعبير خواهد شد.)

٣. ش: و القبل.

٤. ش: + مطلقين.

٥. ش: سمّى.

٦. د: ـ في.

٧. ب: تبيين / د: مبيّن.

٨. ب: مبادي.

٩. د: ـ آلام.

١٠. د: فلهذا.

١١. د، ش: المفتقر.

١٢. د: ـ هو.

المقدمة الثانية

في موضوع العلم الإلهي

اختلف الناس في موضوع هذا العلم[1]:

فزعم بعضهم أنّ موضوعه هو الإلٰه تعالى، و يكون المراد معرفة صفاته و أفعاله.

و هو باطل لوجهين:

أحدهما، أنّ وجوده ـ سبحانه ـ مطلوب بالبرهان، و إثباته إنّما يكون في هذا العلم؛ فهو[2] من مطالبه؛ فيمتنع أن يكون موضوعاً لهذا العلم.

و ثانيهما، أنّ موضوع العلم ما يبحث فيه عن الأعراض اللاحقة لما هو هو، و هذا العلم يبحث عن تقاسيم الوجود، كالكلي[3] و الجزئي و الوحدة و الكثرة و القوة و الفعل و العلة و المعلول و أمثالها؛ و هذه الأشياء لاتعرض لذاته تعالى من حيث هو هو، بل إنّما تعرض له من حيث هو موجود.

و زعم قوم آخرون أنّ موضوع العلم الإلهي هو العلل الأربع، و هو باطل للوجهين السابقين.

و الحق أنّ موضوع هذا العلم هو الموجود من حيث إنّه موجود.

---

۱. الشفاء، مقاله ۱، فصل ۲، ص ۱۰ به بعد.

۲. د: و هو.

۳. م، د: الكلي.

و استدلّوا على ذلك بوجهين:

أحدهما، أنّ جميع الأحوال و الأعراض التي عدّدناها من قبل هي مطالب في هذا العلم، فلابدّ و[١] أن يكون موضوع هذا العلم هو الشيء الذي عرض له هذه الأحوال من حيث هو هو، و ليس ذلك إلّا الموجود من حيث هو موجود، فيجب أن يكون موضوع هذا العلم لا محالة[٢].

و ثانيهما، أنّ هذا العلم هو فوق جميع العلوم و ليس فوقه علم آخر يتبيّن[٣] به موضوعه فيه[٤]؛ فتعيّن أن يكون موضوع هذا العلم مستغنياً عن البيان بيّناً[٥] بنفسه؛ و أظهر الأمور و أوضحها هو الموجود[٦] من حيث هو موجود؛ فوجب أن يكون هو الموضوع للعلم الإلهي.

و لمّا كان هذا[٧] الموضوع أعمّ[٨] جميع الأشياء و كان المطلوب فيه الأعراض الذاتية التي للموجود من حيث هو موجود ـ كذات البارئ و صفاته و أفعاله ـ وجب أن يكون النظر في مطلوبات هذا العلم نظراً عامّاً كلياً يتخصص في مطالبه، حتى ينتهي إلى مبادئ العلوم الجزئية التي هي من أقسام الوجود المطلق.

و كل[٩] واحد من أصحاب العلوم الجزئية ـ التي تكون لهذا العلم ـ إنّما يتسلّم مبادءَه[١٠] من أرباب هذا العلم تسلّماً[١١]، إمّا مع طيب نفسٍ أو مع إنكارٍ، حتى ينتهي به النظرُ إلى هذا العلم الذي يتبيّن فيه جميع مبادئ العلوم الجزئية.

و اعلم أنّ المعلّم الأول ـ و هو الذي رتّب العلوم و ميّز بينها[١٢] و أفرز[١٣] «العلم الكلي» عن «الإلهي» ـ إنّما[١٤] قدّم العلم الكلي الذي فيه تقاسيم الوجود على الإلهي دون الطبيعي، لأنّ موضوعه الوجود من حيث هو وجود.

---

١. ن: ـ و.
٢. د: لإجماله.
٣. م: ليتبيّن.
٤. د: ـ فيه.
٥. ب: ـ بيناً.
٦. ش: الوجود.
٧. د: + العلم.
٨. ن: أعمه.
٩. د: ـ و كل.
١٠. نسخه ها: مبادئه.
١١. د: مسلماً.
١٢. د: منها.
١٣. ب: أفرد.
١٤. د، و: و إنّما.

و في هذا العلم يذكر تقاسيم الوجود[١] و أحكام كل قسم من تلك الأقسام.

فلمّا ذُكِر في موضعه و أُبطِل ما ظُنّ أنّه موضوع، ناسب ذلك البحثُ تقسيمَه إلى أقسامه العرضية و ذِكرَ أحكام تلك الأقسام و تبيُّنَ[٢] مبادئ العلوم الجزئية؛ فلهذا السببُ قُدِّم العلم الكلي على العلم الإلهي. و لايوجد هذا التناسب في العلم الطبيعي و لا في غيره.

و من أعطى تقاسيم الوجود في العلم الكلي حقَّها، أمكنه أن يأتي في التقاسيم على جميع قواعد العلم الطبيعي و الرياضي و الإلهي و الخُلقي، بحيث تصير العلوم كلها علماً واحداً، كما كان موجوداً في قديم الزمان قبل ظهور أرسطو.

و إنّما فَصَّلت الحكماءُ هذه العلوم بعضها عن بعض، لأنّ التفصيل أسهل و أليق في التعلم و التعليم؛ و ذلك لأنّ العلوم لو لم تفصّل و ترتّب على ما هي عليه الآن، بل كانت كلها علماً واحداً، و ابتدأ في التعليم من الكلي الأعمّ الذي هو الوجود و المبادئ الأُول البعيدة عن الحسّ و الخيال و غريزة النفس الضعيفة عن إدراك ذلك بسبب تعلقها بالمواد و حصول آثارها فيها، فتعجز النفس عن إدراك الأمور الكلية العامة و المبادئ الأول البعيدة من أول وهلة من غير أن يسبقه رياضة و تنبّه و استيناس بالعلوم الجزئية؛ و أمّا إذا ابتدأ الطالب بالتعليم بما هو أقرب[٣] إلى غريزة النفس و طبيعتها و هي المحسوسات، فيستعين بالحس و يعرف بذلك ما هو قريب منه و يتسلّم مبادئه و مبادئ ما يقرب منه، حتى يحصل له بهذا الطريق العلوم الجزئية؛ فإذا استبصر بها ترقّى منها إلى «العلم الأعلى» الذي ليس فوقه علم، و هو الذي يتبيّن فيه جميع مبادئ العلوم الجزئية؛ فيتحقق عنده علم المبادئ، ثمّ يكرّ راجعاً في العلوم ممّا انتهى حتى يعود إلى ما ابتدأ منه و يسمّي القدماء هذا الرجوع بـ«التعليم الحقيقي التحصيلي».

---

١. ش: ـ لأنّ موضوعه الوجود من حيث هو وجود. و في هذا العلم يذكر تقاسيم الوجود.
٢. ن، ب: و يتبيّن. ٣. ش: الأقرب.

[كلام من ابن سينا]

و أورد الشيخ الرئيس في الشفاء[1] شكّاً، فقال: إنكم إذا جعلتم الموجود بما هو موجود موضوعاً لهذا العلم فلايجوز أن تثبتوا[2] مبادئ الموجودات فيه، لكون البحث عن كل علم إنّما هو من العوارض العارضة لموضوع[3] ذلك العلم لا عن مباديه.

ثم إنّه أجاب عنه بأنّ النظر في مبادئ الموجودات بحثٌ عن عوارض هذا الموضوع؛ فإنّ كون الموجود مبدأ غير مقوّم[4] الموجود؛ بل هو عارض له خاص به؛ و لا شيء أعمّ من الموجود ليكون لاحقاً به لحوقاً أولياً.

ثم المبدأ ليس مبدأ لجميع الموجودات بأسرها، و إلّا لزم أن يكون مبدأ لنفسه و هو محال. فالموجود كلّه لا مبدأ له، بل المبدأ إنّما يكون لبعضها، و هو الموجود المعلول.

فهذا العلم لايكون باحثاً عن مبادئ الموجودات مطلقاً بل عن بعضها، كسائر العلوم الجزئية التي[5] لايبرهن فيها على وجود مبادئها المشتركة؛ بل إنّما يبرهن على وجود ما يكون مبدأ لما بعدها.

و لذلك انقسم هذا العلم إلى ما يبحث عن الأسباب القصوى التي لكل موجود من جهة وجوده؛ و يبحث عن السبب الأول الفائض عنه كل موجود معلول من حيث هو موجود معلول، لا من حيث هو متحرك أو متكمم[6]؛ و إلى ما يبحث عن العوارض العارضة للموجود[7]؛ و إلى ما يبحث فيه عن مبادئ العلوم الجزئية.

و كل[8] علم يكون أخص تكون مبادئه مسائل في العلم الأعم، كمبادئ النجوم في العلم الرياضي، و الطبّ في العلم الطبيعي، و المساحة في الهندسة.

---

١. الشفاء، مقاله ١، فصل ٢، ص ١٤.
٢. ن، ب: تبيّنوا.
٣. ب: بموضوع.
٤. م: مفهوم / د: مفهم.
٥. د: ـ التي.
٦. د: معكم / متسلّم.
٧. د: للوجود.
٨. ن، ب: فكل.

فيتّضح[١] في هذا العلم مبادئ جميع العلوم الجزئية، و هي الباحثة عن جزئيات الموجودات.

فهذا العلم هو الباحث عن أحوال الموجود؛ و ما هي له كالأنواع و هي المقولات العشرة؛ أو كالعوارض، كتقسيمه إلى الكلي و الجزئي و الوحدة و الكثرة و القوة و الفعل و العلة و المعلول و غير ذلك، حتى ينتهي إلى ما يتخصص بموضوع[٢] العلم الطبيعي فيسلّمه إلى صاحبه؛ و إلى ما يتخصص بموضوع[٣] الرياضي فيسلّمه إلى صاحبه؛ و كذلك يفعل في سائر العلوم.

[إشارة إلى مسائل العلم الإلهي]

فمسائل هذا العلم يختلف وقوعها فيه:

فمنها، ما يقع في أسباب الموجود[٤] المعلول من حيث هو موجود معلول.

و منها، ما يقع في عوارض الموجود.

و منها، ما يقع في مبادئ العلوم الجزئية.

فهذا العلم بالحقيقة هو الحكمة التي هي أفضل علم ـ و هو اليقين ـ بأفضل معلوم، و هو البارئ ـ جلّ جلاله ـ و الأسباب القصوى للكل[٥].

[وجه اشتراك العلم الإلهي و اختلافه مع الجدل و المغالطة]

و هذا العلم يشارك الجدل و المغالطة من جهة، لأنّ المبحوث عنه في هذا العلم يتكلّم فيه الجدلي[٦] و المغالطي، و لايتكلّم فيه صاحب العلم الجزئي؛ و يخالفهما من وجه آخر، و هو أنّ الفيلسوف الأول ـ من حيث هو فيلسوف أول ـ لايتكلّم في مسائل العلوم الجزئية و هما يتكلّمان فيها. و يخالف الجدلي خاصة، لأنّ الكلام الجدلي يفيد الظنّ دون اليقين؛ و يخالف المغالطي[٧] خاصة بالإرادة،

---

١. م: فيستنقع / د: فيستفتح.
٢. د: لموضوع.
٣. د: لموضوع.
٤. ش: الوجود.
٥. الشفاء، مقاله ١، فصل ٢، ص ١٥.
٦. ت: جدلي.
٧. ن: المغالطة.

لأنّ صاحب هذا العلم يريد الحق، و المغالطي يريد أن يظنّ به أنّه حكيم يقول الحق و إن لم‌يكن كذلك[1].

دقيقة

[لايصحّ أن يكون الوجود موضوعاً للعلم الإلهى على‌القول باعتباريته]

سيظهر لك عن قريب[2] أنّ الوجود و الموجود[3] من حيث هو موجود و وجود، أمران اعتباريان لا وجود لهما في الأعيان؛ و ما لا وجود له في الأعيان لايصحّ أن يكون معروضاً للأمور المحققة الوجودية؛ فلايصحّ أن يكون موضوعاً لعلم «ما بعد الطبيعة»؛ فالوجود لايصحّ أن يكون موضوعاً له.

---

۱. همان، ص ١٦.

۲. ش: قرب.

۳. د: ـ و الموجود.

المقدمة الثالثة[1]

في منفعة هذا العلم

اعلم أنّ الفرق بين «النافع» و «الخير»، أنّ النافع هو السبب الموصل بذاته إلى الخير.

و «الخير» يطلق على معنيين:

أحدهما إضافي، و هو الخير الذي بالقياس إلى ما هو خير له.

و ثانيهما ما هو خير على الإطلاق، و هو الخير في نفسه.

و الخير الذي يطلقه أهل اللغات هو الخير المضاف. و بفهمه[2] يتوصل إلى فهم الخير المطلق البديهي التصور؛ فلايدخل تحت حدّ، كالحرارة و البرودة و غيرهما.

و «المنفعة» ما يتوصّل[3] به من الشرّ إلى الخير.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ جميع العلوم مشترك[4] في منفعة واحدة، و تلك المنفعة[5] هي تحصيل كمال النفس الناطقة بالفعل، لتستعدّ بذلك للسعادة الحقيقية الدائمة.

---

١. برگرفته از الشفاء، مقاله ١، فصل ٣، ص ١٧ / و نيز: المعتبر، ص ٩.

٢. ش: فهمه.

٣. ش: يوصل.

٤. ن، ش: تشترك.

٥. د: ـ المنفعة.

و ليس منفعة جميع العلوم متّجهاً[١] بالقصد و الذات إلى هذا المعنى المذكور، بل إلى إعانة بعضها في بعض[٢]؛ فتكون منفعة بعض العلوم هو التوصل به إلى معرفة علم آخر.

فقد صارت المنفعة[٣] أيضاً يقال على معنيين: أحدهما مطلق؛ و الثاني مخصَّص[٤]:

فالمطلق، أن يكون النافع موصلاً إلى معرفة علم آخر كيف ما كان؛

و المخصَّص، أن يكون النافع موصلاً للشيء إلى شيء هو أجلّ و أفضل منه، و يكون هو الغاية القصوى له.

فعلى كلي[٥] المعنيين ـ المطلق و المخصَّص ـ لابدّ و أن يكون لهذا العلم منفعة: أمّا منفعته بالمعنى المطلق فظاهرٌ، لوصوله إلى تحقُّق علم مّا؛ و أمّا منفعته بالمعنى المخصَّص، فيكون أجلّ من أن ينفع في علم آخر غيره؛ بل يكون سائر العلوم ينفع فيه.

فالمنفعة المطلقة إذا قسّمناها إلى أقسامها، فلايخلو عن ثلاثة أقسام:

الأول، أن يكون الموصِل منه موصِلاً إلى معنى أفضل و أجلّ منه[٦].

الثاني، أن يكون الموصِل منه موصِلاً إلى معنى مساوٍ له.

الثالث، أن يكون الموصل موصلاً إلى معنى دونه بأن يكون مفيداً في كماله[٧] دون تحصيل ذاته، كالإفادة و الإفاضة و العناية و الرئاسة و ما أشبه ذلك.

و المنفعة المخصَّصة فهي قريبة من الخدمة؛ و أمّا الإفادة الحاصلة من الأشرف في الأخسّ، فإنّها لاتُشبه الخدمةَ؛ لأنّ الخادم و إن كان ينفع المخدوم، فالمخدوم أيضاً ينفع الخادم.

فمنفعة هذا العلم هي إفادة النفس مبادئ العلوم الجزئية و تحقيق[٨]

---

١. م: منجهاً / ب: مبحثها.
٢. د: ـ بعض.
٣. م، د: المعرفة.
٤. ن: مطلقاً ... مخصصاً.
٥. ب: كلي / ساير نسخه ها: كلا.
٦. م، د: ـ منه.
٧. ن، د، ش: كمال.
٨. م، د، ش: تحقّق.

ماهيات الأمور المشتركة فيها؛ فهذا يشبه منفعة الرئيس للمرؤوس[1] و المخدوم للخادم؛ فإذا كان منفعة هذا العلم إنّما هو كمال العلم بسائر[2] العلوم فيكون الواصل إليه قد حصّل الكمالَ الإنساني العقلي الذي هو فضيلته و غايته[3].

١. ب: المرؤوس.
٢. د: كمال لسائر.
٣. الشفاء، همان، ص ١٨.

المقدمة الرابعة
[مرتبة العلم الإلهي في التعليم و التعلم]

قال الحكماء: إنّ هذا العلم ينبغي أن يتعلّم بعد الطبيعي و الرياضي[1]:

أمّا تعلّمه بعد الطبيعي فلأنّ بعض الأمور المسلّمة في هذا العلم تثبت[2] في الطبيعي[3]، كالكون و الفساد و المكان و الزمان و تعلّق الحركات بالمتحرّكات و انتهاء المتحرّكات إلى المحرّكات الأولى، و ما أشبه ذلك.

و أمّا تعلّمه بعد الرياضي، فلأنّ الغرض المقصود من هذا العلم هو معرفة صُنعِ الباريْ ـ تعالى ـ و الجواهر العقلية و مراتب طبقاتها، و من جملة ذلك معرفة النظام في تركيب الأفلاك و كيفية حركاتها و مقادير[4] تلك الحركات و غير ذلك، ممّا يحتاج إلى علم الهيئةِ المحتاجِ[5] إلى الهندسة و الحساب.

و أمّا الموسيقي و فروع الرياضيات و الأخلاق و السياسات، [فنوافع][6] غير ضرورية في هذا العلم[7].

فإن قلت[8]: إذا كانت[9] مسائل العلمين إنّما تتبيّن بمبادئها المبيّنة[10] في هذا

---

١. همان، ص ١٩.
٢. ن، ش: تبيّنت / د: ثبتت.
٣. د: ـ الطبيعي.
٤. ب: مبادئ.
٥. ن، ب: المحتاجة.
٦. نسخه ها: فتوابع؛ الشفاء: فنوافع.
٧. الشفاء، همان.
٨. برگرفته از الشفاء، همان، ص ١٩ ـ ٢٠.
٩. م، د: كان.
١٠. د: ــ المبيّنة.

العلم و كان[١] هذا العلم محتاجاً في البيان إلى مسائل العلمين، فتصير مسائل العلمَيْن[٢] مبادئ[٣] لهذاالعلم و يلزم أن يكون مسائل كل علم[٤] منهما مبادئاً للآخر و مبيّناً له، و يكون البيان دوريّاً.

قلت: ليس المراد بكون الشيء مبدأ، كونه مبدأ[٥] لجميع المسائل مستندة في براهينها إليه، بل قد يكون المبدأ الواحد مأخوذاً في بعضها؛ و يمكن أن يكون في العلوم مسائل لاتحتاج إلى البيان.

ثمّ المبدأ إنّما يكون مبدأ بالحقيقة، إذا كان أخذُه مفيداً لليقين المكتسب من العلة؛ و ما لايكون كذلك فإنّما يقال[٦] له مبدأ، كما يقال للحسّ مبدأ؛ فإنّ الحسّ[٧] إنّما يقال له مبدأ، لأنّه يفيد الوجود[٨].

إذا[٩] عرفت هذا فيجوز أن يكون بعض مبادئ العلم الطبيعي بيّناً بذاته، و بعضها يتبيّن في الفلسفة الأولى على وجه لايعود هذا البيان الفلسفي مبيَّناً بذلك المبدأ الطبيعي؛ فإنّ هذا هو الدور الممتنع؛ بل إنّما تتبيَّن بذلك المبدأ الطبيعي مسائلُ أخرى، بحيث إذا أنتجت[١٠] مقدمة في العلم الأعلى مبدأ، لايجوز أن يكون ذلك المبدأ منتجاً لتلك[١١] المقدمة بل تنتجها مقدمة أخرى غيرها؛ و هذا ليس بياناً دوريّاً[١٢].

و أيضاً، فقد يجوز أن يكون العلم الطبيعي أو الرياضي أفاد كل منهما برهانَ «إنٍّ» و أفادنا هذا العلم برهانَ «لِمٍّ»، لاسيّما في العلل الغائية[١٣] البعيدة. فعلِمَ أنّ الذي يكون مبدأ بوجه مّا لهذا العلم، ـ من المسائل الطبيعية و الرياضية ـ لايكون بيانه بمبادئ تتبيّن في هذا العلم؛ بل إمّا أن تتبيّن من مباد تكون بيّنة بذاتها أو تتبيّن بمباد تكون مسائل في هذا العلم[١٤]؛ إلّا أنّه لايجوز أن ترجع

---

١. م، د: فكان.
٢. م، د: ـ فتصير مسائل العلمين.
٣. نسخه ها: مبادئاً؛ الشفاء: مبادئ.
٤. ن: ـ علم.
٥. د: ـ كونه مبدأ.
٦. ش: يقول.
٧. ت: للجنس ... الجنس.
٨. همان، ص ٢٠.
٩. م: و إذا.
١٠. د: نتجت.
١١. د: لذلك.
١٢. همان، ص ٢٠.
١٣. ن: الغاية.
١٤. ب، ش: ـ العلم.

فتصير مبادئ لتلك المسائل بأعيانها؛ و إنّما تصير مبادئ لمسائل أخرى غيرها؛ أو[١] تكون تلك المبادئ مبادئ لأمور من هذا العلم ليدلّ على وجود ما يراد أن يتبيّن في هذا العلم لمّيته[٢].

و أيضاً، فإنّك ستعلم عن قريب أنّك يمكنك إثبات المبدأ الأوّل من غير احتياج إلى الاستدلال عليه بالمحسوسات؛ بل تثبته بالمقدمات الكلية العقلية الموجبة لوجود مبدأ هو واجب الوجود لذاته مع امتناع التغيّر و التكثر[٣]؛ و توجب المقدمات الكلية أن يكون مبدأً لجميع الموجودات على ترتيبها[٤]؛ إلّا أنّ القوى البشرية تعجز عن سلوك هذا الطريق البرهاني الذي هو سلوك من العلة إلى المعلول، إلّا في بعض مراتب الموجودات على سبيل الإجمال دون التفصيل.

فعلم أنّ هذا العلم مقدّم من جهة الوجود و الرتبة على جميع العلوم، متأخر من جهتنا[٥] عنها[٦].

فهذه هي المقدمات.

---

١. ش، د، ب: + أن / ت: و أن.
٢. همان، ص ٢٠.
٣. ب: التكثير.
٤. ب: ترتّبها.
٥. د: جهتها.
٦. همان، ص ٢١، س ١٠.

[الفنّ الأوّل من علوم ما بعد الطبيعة]

[في العلم الكلي]


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[الفنّ الأوّل من علوم ما بعد الطبيعة]

[في العلم الكلي]

[و يشتمل[1] على فصول:]

الفصل الأوّل

في الوجود و الشيئية و الوجوب و الإمكان و الامتناع و غيرها[2]

اعلم[3] أنّ قوماً من المتكلمين ـ [الذين][4] لا معرفة لهم بالحدود ـ يحدّون جميع الأشياء، حتى أنّهم حدّوا «الوجود» الذي هو أظهر الأشياء عند العقل؛ فممّا حدّوا به «الوجود» قولهم: «إنّه الذي يوجب كون ما وُصِف به موجوداً».

و أنت قد عرفت في المنطق[5] أنّ المبادئ لابدّ و أن تنتهي إلى الفطريات ـ تصورية كانت أو[6] تصديقية ـ و أنّ التعريف بالأخفى و المساوي في المعرفة و الجهالة محال؛ و الوجود من الأمور التي يرتسم معناه في العقل ارتساماً أوّلياً لايحتاج إلى أن يعرّف بشيء؛ فكما[7] أنّ في باب التصديق مبادىء أولية يقع

---

١. د: مشتمل.

٢. المشارع، ص ١٩٩ / التلويحات، ص ٤ (از اين پس به جاى مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ١ / المشارع و المطارحات و يا التلويحات، فقط المشارع يا التلويحات ذكر خواهيم كرد)؛ المعتبر، ج ٣، ص ٢١.

٣. ن: ـ اعلم / د: فاعلم.

٤. نسخه ها: ـ الذين / تصحيح قياسى.

٥. رسائل الشجرة الإلهية، ج ١، ص ٤٢ و ٩٥ و ١٠٠.

٦. ش: ـ أو.

٧. ش: و كما / ت: كما.

التصديق بها لذاتها و يقع التصديق بغيرها بسببها، كقولك: «الكل أعظم من الجزء» و «النفي و الإثبات لايجتمعان»؛ كذلك في باب التصورات مباد أولية متصورة لذاتها، ينتهي إليها تعريف التصورات؛ إذ لو كان كل تصور يفتقر إلى أن يسبقه تصور آخر لزم إمّا الدور و إمّا التسلسل، و هما محالان.

و أولى[١] الأشياء بأن يكون متصوراً لذاته[٢] ما كان عامّاً شاملاً لجميع الأشياء و هو «الوجود» و «الشيء» و «الوحدة» و ما أشبهها؛ فكل[٣] مَن رام تعريف شيء من هذه و أمثالها وقع في خبط و اضطراب و مخالفة للقواعد المذكورة في الحدود[٤]؛ فإنّ قول هذا القائل: «إنّ الوجود ما يوجب كون ما وصف به موجوداً»، أخفى[٥] من «الوجود»، مع كون الموجود من حيث هو موجود لايعرف إلّا بالوجود و هو دور.

[ما قيل في تعريف الوجود و نقضه]

و بعضهم عرّف «الوجود»[٦] بأنّه الذي ينقسم إلى فاعل و منفعل[٧]؛ و يفتقر في تعريف «الفاعل» و «المنفعل» إلى الوجود مع إفادة و استفادة، فيقال في تعريف «الفاعل» بأنّه الموجود[٨] الذي يفيد وجود شيء آخر؛ و في «المنفعل» أنّه الموجود الذي يستفيد الوجود من الغير.

و منهم مَن عرّفه بأنّه الذي ينقسم إلى القديم و الحادث[٩]؛ و يحتاج في تعريف «القديم» و «الحادث»[١٠] إلى الوجود، مع اعتبار سبقِ عدم أو لا سبقِه؛ فيقال في تعريف «القديم» بأنّه الموجود الذي لايسبقه عدم، و في «الحادث» أنّه الموجود الذي يسبقه[١١] عدم؛ و لايريدون بالعدم هاهنا مطلق العدم، و إلّا لزم أن

---

١. د: أول. ٢. ن، ب، ش: تكون متصورة لذاتها.
٣. ش: و كل. ٤. بركرفته از الشفاء، همان، ص ٣٠.
٥. د: أحق. ٦. المعتبر، ص ٢١، الشفاء، همان، ص ٣٠: الموجود.
٧. همان، ص ٣٠، التلويحات، ص ٤: المنفعل / المشارع، ص ٢٠٠: المفعول.
٨. م، د: الوجود. ٩. المشارع، ص ٢٠٠.
١٠. ش: ـ و يحتاج في تعريف «القديم» و «الحادث».
١١. د: سبق.

يكون الحادث المسبوق بحادث إلى غير النهاية قديماً؛ لأنّه يصدق عليه أنّه غير[١] مسبوق بالعدم، و يلزم من ذلك أن يكون الشيء الواحد قديماً و حادثاً و هو محال؛ بل يريدون بالعدم[٢] عدم نفس الشيء الموصوف بالقديم أو الحادث.

و الغلط في هذين التعريفين من وجهين[٣]:

أحدهما أنّ «الفاعل» و «المنفعل» و «القديم» و «الحادث» أخذ في تعريف كل واحد منها «الوجود» مقيّداً[٤] بالإفادة و الاستفادة و سبقِ العدم أو لا سبقِه؛ فيكون أخص من مطلق الوجود؛ و الأخصّ أخفى من الأعمّ على ما عرفت.

و ثانيهما أخذ كل واحد من الوجود و هذه الأمور الأربعة في تعريف الآخر.

و قد يأخذون في تعريف «الشيء» و «الوجود» ألفاظاً ترادفهما مثل «الذي» و «ما»، فيقال: إنّ الشيء أو الوجود هو «الذي» يصحّ أن يخبر عنه، أو «ما» يصحّ الخبر عنه؛ فإنّ «يصحّ» و «الخبر» المأخوذين في التعريف، مع كون كل واحد منهما أخفى من «الشيء» و «الوجود»، فهما ـ أعني «الذي» و «ما» ـ يرادفان «الشيء» و «الوجود»؛ فـ«الوجود»[٥] و «الشيء» لايصحّ أن يعرّفا بشيء من الأشياء، فإنّه لا شيء أظهر و أوضح و أبين منهما؛ فتصورهما فطري[٦].

فائدة

[يجوز أن تكون هذه التعريفات على سبيل التنبيه]

يبقى هاهنا فائدة أخرى: و هي أنّ بعض الفطريات ربما احتاجت إلى تنبيه[٧] و إخطار بالبال باسم أو بعلامة. و لايكون ذلك التنبيه[٨] بالحقيقة[٩] معرّفاً لمجهول و لا مفيداً لعلم[١٠] لا وجود له في النفس؛ و إذا كان كذلك فيجوز أن تكون

---

١. د: ـ غير.
٢. م: بالقدم.
٣. التلويحات، ص ٤.
٤. ب، د: مفيداً.
٥. د: فإنّ الوجود.
٦. المشارع، ص ٢٠٠ / التلويحات، ص ٤.
٧. ب: نفسه.
٨. ب: النسبة.
٩. د: هي.
١٠. ب: العلم.

هذه التعريفات ـ التي للوجود و الشيئية[۱] ـ ينتفع بها بعض الناس على سبيل التنبيه[۲] و الإخطار بالبال، و إن كانت أخفى منهما. و لايبعد أن يكون قصد المعرِّف بها هذاالمعنى، لا التعريف للمجهول[۳]؛ فإنّ مفهوم «الوجود» و «الشيء» لشدة ظهورهما[٤] عند العقل لايخفى على أحد أنّهما يستغنيان[٥] عن الحدّ و الرسم. و قد أشار الشيخ في الشفاء[٦] إلى هذا المعنى بعبارة تقرب من هذه العبارة.

[الوجود و الشيئية من المعقولات الثانية]

و الوجود و الشيئية من المعقولات الثواني التي تستند[۷] إلى المعقولات الأولى، كالجنس و الفصل و النوع و الخاصة و العرض العام و الكلي و الجزئي و غير ذلك؛ فإنّه ليس في العالم[۸] موجود هو شيء فحسب أو موجود فقط؛ و إن كان يقال: إنّ الباريْ ـ تعالى ـ هو نفس الوجود، فسيأتي أنّ الوجود أمر اعتباري لا هوية له في الأعيان؛ و إذا كان كذا، فكل[۹] موجود لابدّ و أن يكون إمّا عقل أو نفس أو سماء أو أرض أو إنسان أو غير ذلك من الحقائق المتخصّصة. ثم إذا تعقّلنا هذه الحقائق تبعها و لزمها بعد ذلك أن تكون شيئاً و وجوداً و ذاتاً و حقيقة و ماهية و غير ذلك من الأمور الاعتبارية.

[بيان ما قيل في النسبة بين الوجود و الشيئية من العموم و التساوي و الترادف و تبيين أنّ النزاع لغوي]

و زعم بعضهم أنّ «الشيء» أعمّ من «الوجود»[۱۰]. و استدلّ عليه بأنّ

---

۱. د، م: + تنبيهات.
۲. ب: التبعية.
۳. ش: المجهول.
٤. ش: ظهورها.
٥. د: مستغنيان.
٦. الشفاء، مقاله ۱، فصل ٥، ص ۲۹ و ۳۱.
۷. د: ـــ التي تستند.
۸. د: القائم.
۹. ش: و كل.
۱۰. المشارع، ص ۲۰۰.

المعقول الذي يمتنع[١] وجوده في الخارج أو الممكن المعدوم عينه[٢] يكون شيئاً عند العقل لحصول صورته فيه، مع أنّه لا وجود له.

و هذا تعليل فاسد؛ فإنّه كما كان شيئاً باعتبار كونه معقولاً، فهو أيضاً موجود في العقل[٣] بذلك الاعتبار؛ و كما كان ذلك المعقول ليس بموجود في الأعيان فهو أيضاً ليس بشيء فيه؛ فلا فرق بين الوجود و الشيئية في هذا المعنى.

و بعضهم[٤] استدلّ على كون الشيئية أعمّ من الوجود أنّ الشيئية تعمّ نفس الماهية و الوجود العارض لها، فتكون أعمّ منهما.

و أجيب[٥] بأنّ الوجود يقال على تلك الماهية المخصّصة و على اعتبار الشيئية التي لحقت الماهية، فإنّ لها وجوداً[٦] في الذهن، فيكون أعمّ منهما.

و زعم بعضهم أنّ الوجود و الشيئية متساويان، لصدق كل منهما على الآخر.

و زعم بعضهم أنّهما لفظان مترادفان، لهما مفهوم واحد تصوري فطري[٧]؛ فإن ادّعى أحد أنّ بينهما اختلاف فعليه البيان لمعنى[٨] أحدهما؛ فقد خفي علينا ذلك؛ فإذا بيّنه فلايكون أحدهما فطرياً[٩]؛ فإذا كانا[١٠] مترادفين فيقال كل منهما على الآخر ـ العيني على العيني و الذهني على الذهني ـ و كما يقال للشيئية أنّها شيء لامتناع أن يقال أنّها غير شيء؛ فيقال إنّها موجودة أيضاً. و إذا قيل للموجود إنّه شيء فهو كما يقال [له][١١] إنّه موجود.

فأمثال هذه الإطلاقات جرت عادة اللغات[١٢] بأن يقال شيء و يحمل عليه

---

١. از اينجا تا عبارت: «لايخلو إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً» در ص ٢١، از نسخه د افتاده است.

٢. ن: عنه / م: فيه.

٣. ن، : + أيضاً.

٤. همان، ص ٢٠١.

٥. همانجا.

٦. ش: وجود.

٧. ب: نظري.

٨. ب: بمعنى.

٩. ب: نظرياً.

١٠. ش: كان.

١١. نسخه ها: ـ له / المشارع، ص ٢٠١: + له.

١٢. همانجا: عادات العبارات.

شيء[١] مثله؛ فإنّك تقول للموجود إنّه موجود[٢]، و للشيء إنّه شيء؛ و لايكون هذه التكرارات ـ التي يطلقها أهل اللغة توسّعاً في اللسان ـ دالّةً على اختلاف المعاني. و التنازع في أنّ معنى «الوجود» و «الشيئية» واحد أو[٣] هو مختلف إنّما هو نزاع[٤] لغوي لا حقيقي.

و كذلك حكم كل من ادّعى أنّ مفهوم هذين الاسمين واحد أو كل اسمين كذا؛ فإنّه إن ادّعى أنّ الواضع[٥] اللغوي وضعَهما لمعنى واحد فذلك بحث ينبغي أن يرجع فيه[٦] إلى أئمة اللغة و لا تعلُّقَ له بالأبحاث الحقيقية؛ و المنازع في هذا المقام نزاعه أيضاً لغوي[٧]؛ فإنّه إذا قال أحد الخصمين: المفهوم واحد، و قال الآخر: بل هو مختلف لأنّ الشيئية تقال على الوجود و على الماهية التي هي وراء الوجود ـ إمّا لغة[٨] أو اصطلاحاً منه أو من غيره ـ و حينئذ لايبقى[٩] بينهما منازعة حقيقية. و متى سلّم اتّحاد المفهومين، ثم قال: إنّ الشيئية يخالف حكمها حكم الوجود، فإنّه يصحّ أن يقال شيء كذا ممكن الوجود و لايصحّ أن يقال: إنّه ممكن الشيئية؛ و كذلك يصحّ أن يقال: إنّ الشيء الفلاني وجوده من الفاعل و لايصحّ أن يقال: إنّ الوجود[١٠] شيئيته من الفاعل؛ فيكون قد ناقض نفسه في الحكم باختلاف الاعتبارين[١١].

و الذي استدل على الاختلاف[١٢] بينهما بأنّه يصح أن نقول: «حقيقة كذا موجودة» و لايصحّ أن نقول: «حقيقة كذا شيء»، ليس بشيء. فإنّ لقائل أن يقول: إنّ الجمهور لايطلقون لفظ «الحقيقة» على شيء إلّا إذا اقترن به «الوجود»، فيصير قول القائل: «حقيقة كذا موجودة» بمنزلة قوله: «الماهية المقترنة بالوجود لها وجود» و هو محال. و هذا المحذور غير موجود في قولنا: «حقيقة كذا شيء».

---

١. ب: ـ شيء.
٢. همانجا: للوجود.
٣. ب: و.
٤. ش: تنازع.
٥. ن، ش: الوضع.
٦. ش: إليه.
٧. همانجا.
٨. همان، ص ٢٠٢: عرفاً.
٩. ب: لاينبغي.
١٠. م، ب: الموجود.
١١. همانجا.
١٢. ش: ـ على الاختلاف.

و بعضهم قال: إنّما لم‌يجز أن يقال: «حقيقة كذا شيء» لأنّ الشيء لايقال إلّا على المجهول، و حقيقة كذا لاتكون مجهولة[١]؛ ليس بصواب؛ فإنّه ليس من شرط صحّة المَقوليّة[٢] على شيء كونه مجهولاً؛ فإنّ الأمور البديهية و المبادئ الأُوَل الأَولية يصحّ أن يقال عليها، مع كونها غير مجهولة[٣].

[احتجاجات المتكلمين في القول بالأحوال و الجواب عنها]

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المتكلمين اختلفوا في إثبات الواسطة بين الوجود و العدم؛ فذهب جماعة من المعتزلة ـ منهم أبوهاشم[٤] الجبائي و أصحابه، و مِن الأشعرية القاضي عبد الجبار و إمام الحرمين ـ إلى إثبات الواسطة بينهما و خالفهم باقي المتكلمين؛ و قد طال التنازع و الخصام بين الفريقين في هذه المسألة، و نحن نحقّق الحال فيها إن شاء الله تعالى.

فمن جملة[٥] ما احتجّ به[٦] مَن أثبت الواسطة بين الوجود و العدم بأن قالوا: الموجودات اشتركت[٧] في الوجود و كل مشترك[٨] في شيءٍ لابدّ و أن يمتاز أحدهما عن الآخر بشيء؛ فالاشتراك إذا كان في الوجود فالامتياز بينها إنّما يكون بماهياتها المخصوصة، و ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز، فلا محالة وجود الأشياء مغاير[٩] لماهياتها؛ و ذلك الوجود المغاير لايخلو إمّا أن يكون موجوداً أو معدوماً[١٠] أو لا موجوداً و[١١] لا معدوماً؛ لا جائز أن يكون ذلك الوجود موجوداً بوجود آخر، و إلّا لزم أن يكون للوجود وجود آخر، لكونه شارك الموجودات في الوجود و يلزم أن يكون ممتازاً عنها بأمر آخر[١٢] و يلزم منه أن

---

١. م، ش: + و هو.
٢. م: المقول به.
٣. همان، ص ٢٠٢ ـ ٢٠٣؛ در الشفاء، همان، ص ٣١، س ١٠ به بعد به نحوى به اين موضوع پرداخته شده است.
٤. ش: أبوشا.
٥. تلخيص المحصل، ص ٨٦.
٦. التلويحات، مقدمه، التلويح الاول، ص ٥ و شرح ابن كمونه بر آن.
٧. م، ب: تشترك.
٨. ن: مشتركين.
٩. م: مخالف.
١٠. از عبارت: «وجوده في الخارج أو الممكن المعدوم» در ص ١٨ تا اينجا از نسخه د افتاده است.
١١. ب: أو.
١٢. د: ـ آخر.

يكون لكل وجود وجود إلى غير النهاية و ذلك محال؛ و لا جائز أن يكون ذلك الوجود معدوماً، لأنّ الموجودية تناقض المعدومية فيمتنع أن يكون[1] الشيء نقيضاً لنفسه و إذا بطل أن يكون ذلك الوجود موجوداً أو معدوماً تعيّن أن يكون لا موجوداً و لا معدوماً و هو المطلوب.

الوجه الثاني[2] في الاحتجاج لهم أنّ السواد و البياض اشتركا في اللونية و لابدّ من الامتياز، و امتياز كل منهما عن الآخر إنّما يكون بفصل؛ فالجنس المشترك فيه و الفصل المميز إمّا أن يكونا موجودين أو معدومين أو لا موجودين و لا معدومين.

و الأول يلزم منه أن يكون العرض قائماً بعرض و هم لايقولون به.

و الثاني محال، لأنّ العلم الضروري حاصل أنّ الاشتراك في اللونية بين السواد و البياض لايكون اشتراكاً في العدم الصرف، و لا هو اشتراك في الاسم فقط، فإنّ بين السواد و البياض شركة ليست بين السواد و الفرس و لا بين البياض و الحركة، و كذلك ما به الامتياز لو لم يكن موجوداً لزم أن يكون السواد نفس البياض.

فتعيّن أن يكون الثالث حقاً، و هو أن يكون ما به الاشتراك و ما به الامتياز لا موجودين و لا معدومين، و ذلك هو المطلوب.

و بهذا البيان أثبتوا أنّ كل واحد من الأعراض المتعيّنة و العرضية المقولة على كل واحد من تلك الأعراض بل أكثر الأشياء لا موجودة و لا معدومة، و يسمّون هذه الأشياء «أحوالاً».

و الجواب عن الوجهين أنّ[3] ما به الاشتراك سواء كان جنساً أو عرضاً، و ما به الامتياز فصلاً ذاتياً كان أو عرضياً، كلّها من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها إلّا في الأذهان دون الأعيان. و هؤلاء القوم لقد صدقوا في قولهم إنّها غير

---

۱. د: ـ لكل وجود وجود إلى غير النهاية و ذلك محال ... المعدومية فيمتنع أن يكون.
۲. ابن كمونه، همان، ص ۵۷۹.
۳. ش: ـ أنّ.

موجودة و لا[1] معدومة، لو تفطّنوا للأمور الذهنية التي لا هي موجودة في الأعيان و لا معدومة عن الأذهان؛ و لكنّهم لم‌يقصدوا ذلك و لم‌يتفطّنوا للأمور الاعتبارية، فوقعوا بسبب ذلك في هذا الغلط.

[في إبطال مذهب القائلين بالأحوال]

ثم الذي يدلّ على إبطال مذهب القائلين بالأحوال[2] أنّ السواد المعدوم إمّا أن تكون لونيته موجودة أو معدومة؛ فإن كانت موجودة في حال العدم فلاتخلو: إمّا أن تكون شيئاً على مذهب مَن يقول إنّ المعدوم الممكن شيء، فتكون صفاتها أيضاً ثابتة لكونها ممكنة، فيلزم[3] أن يكون هذا[4] السواد المشار إليه موجوداً قبل وجوده، و ذلك محال؛ فان[5] لم‌تكن اللونية شيئاً فتكون نفياً محضاً، و النفي المحض لايثبت له في الأعيان وصف أصلاً، فثبت أنّ لونية السواد في حال عدمه معدومة[6].

ثم إذا صار السواد موجوداً بعد أن كان معدوماً، فإن بقيتْ لونيته على العدم لزم أن يكون للسواد الموجود صفة معدومة يوصف بها حال وجوده في الأعيان، و هو محال؛ و إن لم‌تبق لونيته على العدم بل حصلت مع وجود السواد، و الحصول هو الوجود، فلونية السواد لايخلو عن الوجود و العدم.

و هؤلاء القوم جعلوا الوجود و كل ما يشترك به الأشياء و كل ما يمتاز به من قبيل الأحوال التي هي عندهم غير موجودة و لا معدومة[7].

و يلزم على هذا الرأي أن لايكون في الوجود موجود؛ فإنّ كل ما في الوجود لايخرج عن أن يكون إمّا شأنه الاشتراك أو شأنه[8] الامتياز؛ فإن[9] كان كل واحد منهما داخلاً في الأحوال فكل ما في الوجود ليس بموجود و لا معدوم، و هذا بيّن البطلان[10].

---

١. ش: + شيء.
٢. د: الأحوال.
٣. د: فلزم.
٤. ب: بهذا.
٥. ن: و إن.
٦. التلويحات، ص ٦ با شرح ابن كمونه بر آن.
٧. همانجا.
٨. ن، ش: إمّا شيئاً به الاشتراك أو شيئاً به.
٩. ن، ش: فإذا.
١٠. همانجا.

[في أنّ هذه المسألة ليست من المهمات و النزاع لفظي]

و إذا[1] تصوّر العاقل مفهوم الوجود و العدم على ما ينبغي علم أنّ النزاع في هذه المسألة لفظي، و ذلك لأنّ الصفة للشيء[2] لاتخلو عن أن تكون إمّا حاصلة أو غير حاصلة؛ فإن كانت حاصلة كانت موجودة، لأنّ الحصول هو الوجود؛ و إن لم‌تكن حاصلة كانت معدومة، لأنّ معنى العدم لا حصولها.

فإذا كانت الأشياء عندهم لايخرج عن النفي و الإثبات و هي[3] خارجة عن الوجود و العدم و رجع معنى الحصول و اللاحصول ـ الذي هو نفي و إثبات ـ إلى الوجود و العدم على ما ذكرنا ـ فكما[4] أنّه لا واسطة بين النفي و الإثبات فلا واسطة بين الوجود و العدم الذي في معناه ـ فظهر أنّ النزاع لغوي لا حقيقي. فما سمّوه «ثابتاً» هو الذي نسمّيه نحن «موجوداً»، و ما سمّوه «نفياً» هو الذي نسمّيه «معدوماً».

و اعلم أنّ هذه المسألة ليست من المهمّات و لاتساوي هذا الخلاف. و من تكلّم فيها من المتكلّمين توهّموا أنّها من جملة مواقع الأنظار و الأفكار و ليس الأمر كذلك؛ و هؤلاء القوم لشدّة بلاهتهم و خلوّهم عن الحقائق لايستحقون المخالطة.

[كلام آخر منهم في أنّ الأحوال لا معلومة و لا مجهولة]

و بعض من يقول: إنّ هذه الأمور العامة و مميّزاتها لا موجودة و لا معدومة، يقول[5]: إنّها أيضاً غير معلومة و لا[6] مجهولة و لا معقولة.

و بعضهم يزعم أنّ بعض هذه الأحوال محسوسة.

و إذا لم‌تكن معلومة و لا معقولة فالكلام فيماذا؟ فإن لم يعلم وجودها فكيف يحكم عليها بالأحكام المختلفة؟ و إن علم أنّها ليست بموجودة مع أنّه لا علم له بها فكيف علم أنّها ليست بموجودة؟ و كيف صحّ له التصديق دون

---

۱. د: إن.
۲. ب: صفة الشيء.
۳. ش: و هي.
۴. ش: و كما.
۵. ش: فلايقول.
۶. ش: فلا.

التصور؟ و إن لم يعلم وجودها و لا عدمها فلِمَ لم‌يسكت عمّا لا علم له به أصلاً؟

ثمّ العجب من هؤلاء كيف حكموا عليها بأنّها لا موجودة و لا معدومة[١] و هي مع ذلك محسوسة؟ و هل ارتكاب أمثال هذا إلّا جهلاً و حمقاً؟[٢]

و لايبعد أن يكون سبب وقوعهم في الغلط، استماعُهم[٣] من أرباب العلوم الحقيقية أنّ الكليات ليست موجودة[٤] من جميع الوجوه، لأنّها غير موجودة في الأعيان و ليست أيضاً معدومة من جميع الوجوه، لأنّها موجودة في الأذهان، فتكون بهذين[٥] الاعتبارين غير موجودة و لا معدومة.

[من نتائج قولهم بالأحوال التعطيلُ المحض في البارئ تعالى]

و تمادى بهم الغيّ و الضلال إلى أن حكموا بأنّ البارئ ـ تعالى ـ لايطلق عليه اسم الوجود؛ لأنّه لو كان موجوداً فيشارك الموجودات في الوجود و يلزم أن يكون من قبيل الأحوال. و كذلك لايقال له حقيقة و لا ماهية و لا ذات و لا شيء لئلّايشارك[٦] الحقائق و الماهيات و الأشياء في ذلك[٧].

و إذا لم‌يصحّ إطلاق هذه الأشياء عليه يصحّ إطلاق نقائضها عليه؛ لأنّ الشيء لايخرج عن السلب و الإيجاب و حينئذ يلزم أن يكون البارئ ـ تعالى ـ لا وجود له و لا حقيقة له و لا ماهية و لا ذات و لا شيء؛ بل و يلزم أن لايعرف بوجه من الوجوه[٨] لئلّايشارك غيره في ذلك، و هذا هو التعطيل المحض.

و لا شك أنّ هؤلاء كانوا قد انسلخوا[٩] عن الفطرة الإنسانية و الإدراكات العقلية.

[احتجاجات جمهور المعتزلة على أنّ المعدوم الممكن ثابت]

و اعلم أنّ جمهور المعتزلة ـ سوى أبي الهذيل العلّاف من قدمائهم و أبي

---

١. ش: معلومة.
٢. همانجا.
٣. ن، ش: سماعهم.
٤. ب: بموجودة.
٥. الأذهان فبهذين.
٦. م: يشاركه.
٧. المشارع، ص ٢٠٨ ـ ٢٠٩.
٨. از اينجا تا عبارت: «المعيّن المشار إليه؛ أو لايكون» در ص ٢٨ از نسخه د افتاده است.
٩. ش: انسخلوا.

الحسين البصري من متأخريهم ـ يقولون: إنّ المعدوم إمّا أن يكون ممكناً أو ممتنعاً؛ فإن كان المعدوم ممكناً يسمّونه[1] «شيئاً»، و مرادهم بكونه شيئاً أن يكون ذلك المعدوم الممكن ثابتاً في خارج الذهن في الأعيان، مع خلوّه عن صفة الوجود، لأنّ الوجود زائد عندهم على الماهية في الخارج؛ و إن كان المعدوم ممتنعاً فلايسمّونه «شيئاً» بل يكون عندهم «منفياً»، أي لايكون ثابتاً في الأعيان[2].

و اتّصاف الممتنع بالمنفي إنّما هو اتّصاف مساواة[3]، حتي يكون كل ممتنع مَنفيّاً و كل منفيّ ممتنعاً؛ و تنعكس المقدمة الأخيرة بعكس النقيض إلى «كل ما ليس بممتنع ليس بمنفيّ»؛ و إذا لم‌يكن منفياً يكون لا محالة ثابتاً، فيكون كل ممكن ثابتاً قبل أن يتّصف بالوجود.

و إذا عرفت محل النزاع في هذه المسألة فقد استدلّوا على كون المعدوم الممكن شيئاً بدليلين:

الدليل الأول[4]: قولهم: إنّ المعدوم متميّز، و كل متميّز ثابت؛ و ينتج القياس من الأول: كل معدوم ثابت.

و أمّا بيان الصغرى، فلأنّ طلوع الشمس في غد معلوم و كل معلوم متميّز، بدليل أنّا نتصوّر فعل شيء فنرغب فيه و نتصوّر فعل شيء آخر فننفر[5] عنه، مع كون المرغوب إليه و المتنفر عنه معدومين.

و أمّا بيان الكبرى و هو «كل متميّز ثابت» فظاهر؛ لأنّ مرادهم بالثبات[6] تحقُّقُ الماهيات و تعيُّنُها في ذاتها، و الامتياز بين الماهيات غير حاصل إلّا بعد أن تكون تلك الماهيات متحقّقة؛ و حينئذ يلزم أن تكون الماهيات متحقّقة في العدم و هو المطلوب.

الدليل الثاني[7]: قولهم: إنّ الإمكان صفة ثبوتية توصف به الماهيات

---

١. ن، ب: فيسمّونه.
٢. تلخيص المحصل، ص ٧٦.
٣. م، د: اتصاف مساو له.
٤. همان، ص ٧٨.
٥. ب: بدليل إنّما يتصور ... فيرغب ... يتصوّر ... فينفر.
٦. ن: بالثابت.
٧. همان، ص ٧٩.

المعدومة الممكنة؛ و كل ما وُصِف بأمر ثابتٍ ثابتٌ[١]؛ و ينتج من الأول: إنّ الماهيات الممكنة المعدومة ثابتة.

أمّا بيان كون الإمكان صفة ثبوتية، فلكونه منافياً للامتناع الذي ليس بثابت؛ إذ لو كان الموصوف بالامتناع ثابتاً لزم أن يكون الممتنع الثبوت ثابتاً و هو خلف متناقض؛ و إذا لم‌يكن الامتناع ثبوتياً تعيّنَ أن يكون الإمكان ثبوتياً[٢].

[الجواب عن احتجاجاتهم]

و الجواب عن الأول[٣]، أنّا لانسلّم أنّ كل متميّز ثابت؛ و سند المنع أنّا نتصوّر كثيراً من الأشياء الممتنعة، كشريك البارئ و جبلٍ من ياقوت و بحرٍ من زئبق؛ مع أنكم معترفون بأنّها غير ثابتة.

و عن الثاني، أنّه سيأتي[٤] البرهان على أنّ الإمكان لا وجود له[٥] في الأعيان؛ بل هو أمر اعتباري لا وجود له إلّا في‌الذهن و هو عدمي في الخارج.

ثم الذي يدلّ على إبطال مذهب من يقول بشيئية المعدوم الممكن وجهان[٦]:

الأول، أنّ الماهية المعدومة الثابتة في العدم ـ على مذهبهم ـ إمّا أن يكون وجودها ثابتاً في العدم أو لايكون ثابتاً: فإن كان وجودها غير ثابت فلاتكون تلك الماهية موجودة في العدم، فيكون وجودها منفياً مسلوباً؛ و حينئذ يمتنع أن يكون ذلك الوجود واجباً لانتفائه أو ممتنعاً، و إلّا لَما أمكنَ وجودُ تلك الماهية و لكان الممكنُ الوجود ممتنعاً؛ و إذا لم‌يكن الوجود واجباً و لا ممتنعاً فهو ممكن، و قد كان ذلك الوجود منفيّاً، فيكون بعض المنفي ممكناً و بالعكس، و ذلك يُبطل قولَهم: إنّ المنفي مساوٍ للممتنع و كل ممكن ثابت.

و إن كان وجودها ثابتاً[٧] لزم أن يكون المعدوم موجوداً، لأنّ الماهية إذا كانت في العدم ثابتة و كان الوجود المختص بتلك الماهية أيضاً ثابتاً في العدم

---

١. م: وصف بأنّه ثابت فهو ثابت.

٢. م: أنّ الإمكان ثبوتي / د: أنّ الإمكان ثبوتياً.

٣. همانجا.

٤. في الفصل الرابع في تحقيق الأمور الذهنية و الاعتبارات العقلية.

٥. م: بها.

٦. التلويحات، همانجا، با شرح ابن كمونه بر آن.

٧. ش: ثابت.

لإمكانه؛ و اتّصاف[1] تلك الماهية بذلك الوجود إمّا أن يكون ثابتاً أو لا؛ فإن كان ثابتاً فالماهية و الوجود و اتصاف الماهية بالوجود كل ذلك ثابت؛ و الصفات الثابتة للشيء يجب أن يوصف بها ذلك الشيء فإنّه لا معنى لاتّصاف الموصوف بالصفة إلّا ثبوتها له في العدم؛ و يلزم من ذلك أن تكون الماهية متّصفة بالوجود في حالة العدم و ذلك محال؛ و إن لم يكن اتّصاف الماهية بالوجود ثابتاً مع كون الوجود في العدم ممكناً؛ و كذلك اتّصاف الماهية بالوجود ممكن و يلزم من ذلك أن يكون الوجود منفياً عن الماهية؛ و حينئذ لايكون اتّصاف الماهية بالوجود المذكور واجباً و لا ممتنعاً فيكون ممكناً و يعود المحذور المذكور في القسم الأول.

الوجه الثاني في إبطال مذهبهم، أنّا إذا أشرنا إلى شخص ـ كسواد معيّن مثلاً ـ بأنّه هذا السواد، فإمّا أن يكون قبل وجوده في حال اتّصافه بالثبوت هو هذا الشخص[2] المعيّن المشارُ إليه؛ أو لايكون قبل وجوده كذلك؛ بل يكون[3] محتاجاً في تصحيح الإشارة إلى وجوده أو وجودِ صفاتِه:

فإن[4] لم‌يكن محتاجاً في صحّة الإشارة إلى السواد إلى وجوده أو وجودِ صفاته، لزم أن يكون السواد مشاراً[5] إليه في حال عدمِه و هو محال؛ لأنّ كلّ مشار إليه فهو موجود بالضرورة.

و إن احتاج في صحّة الإشارة إلى وجوده أو وجودِ صفاته، لزم أن تصحّ الإشارة إلى السواد حال عدمه؛ فيلزم أن يكون موجوداً مع تقدير عدمه لكونِ السواد و وجودِه و وجودِ صفاته كلّها ممكنةً؛ فتكون ثابتة على قواعدهم. و تلك الوجودات لا وجودات لها و إلّا لزم إمكانها و ثبوتها و هكذا يتسلسل إلى غير النهاية و ذلك محال.

ثم لايكون للفاعل تأثيرٌ ـ [لا] في الماهية و لا في صفاتها[6] و لا في ماهية[7]

---

١. ش: لاتصافه و إمكان / ن: فاتصاف.
٢. از عبارت: «لئلّايشارك غيره في ذلك و هذا هو» در ص ٢٦ تا اينجا از نسخه د افتاده است.
٣. ن: كان.
٤. د: و إن.
٥. ش: مشار.
٦. د: ـ و لا في صفاتها.
٧. ش: ماهيات.

تلك الصفات ـ لثبوتها عندهم و الفاعل إنّما يفيد الوجودَ و ليس للوجود وجود آخر يفيده الفاعل؛ و ذلك يقتضي الاستغناء عن الصانع ـ تبارك و تعالى ـ و مع ارتكاب هذا المحذور العظيم يلزم[١] أن تكون الأمورُ المقتضيةُ لصحّة الإشارة إلى ذلك السوادِ كلُّها موجودةً حتى تصحّ الإشارة إليه في تلك الحال؛ و لايمكن ذلك إلّا إذا كان موجوداً؛ فيلزم أن يكون قبل وجوده موجوداً و هو محال؛ هذا، إذا كان ذلك السواد قبل وجوده ثابتاً و[٢] هو هذا السواد؛ فإن لم‌يكن كذلك قبل وجوده، فإمّا أن يثبت أو لايثبت[٣]: فإن لم‌يكن ثابتاً بالكلية لكنّه ممكن بطل قولهم: كل ممكنٍ معدومٍ ثابتٌ؛ و إن كان ثابتاً و لم‌يكن[٤] هذا السواد فی حال عدمِه، فيكون هذا السواد من حيث هو هذا السواد غير ممكن[٥] قبل الوجود؛ بل الممكن إنّما هو ماهية السواد مطلقاً لا هذا السواد المشار إليه بأنّه هذا؛ فإنّ التقدير أنّه غير ممكن من حيث هو هذا السواد؛ و إذا لم‌يكن ممكناً تعيّنَ أن يكون إمّا واجباً أو ممتنعاً:

لا جائز أن يكون واجباً و إلّا لَما صحّ عدمُه؛ و لا جائز أن يكون ممتنعاً و إلّا لَما أمكن أن يوجد.

و إذا تبيّن فساد القسمين بطل أن يكون الممكنُ حالةَ العدم شيئاً و أن يكون له ثبوتٌ حالةَ عدمه.

و لو كان مرادهم بقولهم: «إنّ المعدوم ثابت» لا[٦] في الأعيان، أي هو ثابت و موجود في الأذهان و كذلك عكسه و هو أن يكون المعدوم في الأذهان، ثابتاً و موجوداً[٧] في الأعيان، كبعض الموجودات التي لايخطر بالبال لنا أحياناً، فلايكون حينئذ موجوداً[٨] في الأذهان،[٩] لكان ذلك صواباً و خلصوا من الهذيانات التي لايُجدي نفعاً.

---

١. ش: ممكن.
٢. ش: ـ و.
٣. د: أو لا.
٤. د: ـ يكن.
٥. د: السواد ممكناً.
٦. ن: ـ لا.
٧. ن، ب، ش: ثابت و موجود.
٨. ن: موجود / ش: موجودة.
٩. در ب عبارت: «كبعض الموجودات التي لايخطر بالبال لنا أحياناً فلايكون حينئذ موجوداً» در اينجا آمده است.

[في الوجوب و الإمكان و الامتناع]

و أمّا الوجوب و الإمكان و الامتناع، فقد عرّفها بعض الناس[۱] بما يتضمّن دوراً فقال: إنّ الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال و الممكن ما لايلزم من فرض وجوده و عدمه محال؛ و عرّف الممتنع بأنّه الذي ليس بممكن و أنّ الممكن هو الذي ليس بممتنع[۲].

أمّا ظهور فساد تعريف «الممتنع» و «الممكن» كل منهما بالآخر، فلا خفاء فيه.

و قد ظَنّ بعض الناس أنّ الممكن هو الذي لايلزم من فرض وجوده و عدمه محال، و أنّ الواجب ما يلزم من فرض عدمه محال، تعريف كل منهما بالآخر و ليس كذا؛ فإنّ الإمكان المأخوذ في تعريف الواجب هو الممكن العامي؛ و أمّا الذي عُرِّف بأنّه الذي لايلزم من فرض وجوده و عدمه محال، إنّما هو الممكن الخاصي و ليس في هذا دور؛ و إنّما الدور يقع في تعريف من قال: إنّ الممتنعَ هو الذي يجب أن لايكون، و الواجبَ هو الذي يلزم من فرض عدمه محال[۳].

و إنّما الخلل في التعريف من جهات أخرى[۴]: أمّا[۵] في الواجب، فقوله: «إنّه الذي يلزم من فرض عدمه محال» فإنّه لايلزم أن يكون فرض لأجل محال آخر يلزم، بل قد لايلزم من فرض عدمه محال آخر؛ ثمّ لايكون ما يلزمه أظهر و أبين من نفس عدمه أو فرض عدمه.

و قوله: «إنّ الممتنع ما يلزم من فرض وجوده محال» خطأ، فإنّ المحال هو نفس الممتنع، فيكون من قبيل تعريف الشيء بنفسه[۶]؛ ثمّ إنّ امتناعه ليس لما يلزم من فرض وجوده محال بل قد يكون امتناعه لذاته. و كذلك الممكن [الخاصي][۷] ليس امتناع وجوده و عدمه لأجل أنّه لايلزم من فرض وجوده و

---

۱. المشارع، ص ۲۰۹ ـ ۲۱۰.
۲. د: ـ و أنّ الممكن هو الذي ليس بممتنع.
۳. همان، ص ۲۱۰.
۴. همان، ص ۵۱۰.
۵. د: و أمّا.
۶. ن: نفسه.
۷. همانجا: الخاصي؛ نسخه ها: الخاص.

عدمه محال؛ بل ذلك له لذاته. و كثير من الأشياء يلزم من فرض وجودها و عدمها محال بسبب أمور أخرى؛ فإنّ الشيء قد يجب و يمتنع بأمور زائدة على ذاته.

و الحق أنّ هذه من الأمور البيّنة[١] المستغنية[٢] عن التعريف: فالوجوب[٣] و الواجب هو ما له[٤] تأكّد[٥] الوجود، و الوجود أظهر و أعرف من العدم؛ لأنّ الوجود يُعرَف بذاته و العدم يُعرَف[٦] بوجهٍ مّا بالوجود. و إن كان لابدّ من التعريف فيُعرَّف الإمكان بأنّه سلب الضرورة عن الطرفين؛ و يعرَّف الامتناع بإثبات الضرورة السلبية[٧].

و سيأتي الكلام المفصل في أنّ هذه الثلاثة أمور ذهنية اعتبارية، و أنّ البحث عنها من أهمّ مواقع الأنظار[٨].

[في معاني الحقّ][٩]

و أمّا «الحق» فيطلق على عدة معان:

منها أنّه قد يعنى به الوجود في الأعيان مطلقاً؛ أو الوجود الدائم؛ أو الوجود الواجب لذاته؛ أو[١٠] ما يستحق[١١] له الشيء من حيث هو كذلك؛ أو ما يكون الأمر فيه مؤدّياً إلى الغاية[١٢] المطلوبة منه؛ أو كون الشيء ذا غاية عقلية صحيحة.

و قد يطلق «الحق» و يعنى به حال الاعتقاد من حيث إنّه مطابق للشيء الواقع في الأعيان؛ أو حال القول من حيث إنّه مطابق لِما في النفس؛ و تسمّى هذه المطابقة «صدقاً».

---

١. ب: النسبة.
٢. ن: بالمستغنية.
٣. ن: بالوجوب.
٤. ش: ـ ما له.
٥. د: ـ تأكّد.
٦. ش: فيعرف.
٧. همان، ص ٢١١ على السلب؛ ب: النسبة.
٨. همان.
٩. همان، ص ٢١١؛ الشفاء، الإلهيات، مقاله ١، فصل ٨، ص ٤٨.
١٠. ن: و.
١١. المشارع: يستأهل.
١٢. ن: الاية.

و قيل[١]: إنّ «الحق» إنّما يقال لنسبة الأمر في نفسه إلى القول أو العقد؛ و أمّا «الصدق» فإنّما يقال لنسبة القول أو العقد إلى[٢] الأمر في[٣] نفسه.

و في هذا نظر؛ فإنّك إذا قلتَ[٤]: «قول حق» و «قول صدق» لايراد فيهما إلّا مطابقة ذلك القول لِما في الخارج، و لابدّ و أن يكون ما[٥] في الخارج أيضاً مطابقاً[٦] لذلك القول؛ فلا معنى لما ذكروه.

و ذكروا[٧] أنّ أحقّ الأقاويل في أن يكون حقّاً مادام[٨] صدقُه؛ و أحقّ [من][٩] ذلك ما كان صدقه أوّلياً ليس لعلة[١٠].

و أوّل جميع الأقوال الصادقةِ المنتهيةِ إليها كلُّ الأقوال عند التحليلِ قولُك: لا واسطة بين الإيجاب و السلب[١١].

و بإزاء[١٢] كل قسم من أقسام «الحق» قسم من أقسام «الباطل» يوازيه[١٣].

و قوم من الأوائل[١٤] ـ يسمّون بـ«السوفسطائية» ـ ينكرون حقية قول أو عقد. و ما أظنّ أنّه بقي في زماننا هذا منهم أحد.

و طريق مناظرتهم[١٥] أن يقال[١٦]:

هل تعلمون أنكم في هذا الإنكار مُحِقّون أو مُبطِلون أو مُشكّكون[١٧]؟ فإن اعترفوا بحقيّة الإنكار فقد اعترفوا بحقية علمٍ[١٨] و يلزم منه الاعتراف بأنّ دعواهم باطلة؛ ثمّ إذا علموا بطلان دعواهم أنّه ليس في العالم حقٌّ، فيكون هذا

---

١. همانجا.
٢. د: ـ إلى.
٣. د: ـ في.
٤. همان: فإنّه إذا قيل.
٥. ب: لما.
٦. ش: مطابق.
٧. همان.
٨. همان: ما يدوم.
٩. همان: + من.
١٠. الشفاء، همان: أحق الأقاويل أن يكون حقاً ما كان صدقه دائماً؛ المشارع، ص ٢١١.
١١. همان.
١٢. د: فبإزاء / ب: هذا.
١٣. همان.
١٤. همان: من الناس.
١٥. همان، ص ٢١٢: مفاتحتهم.
١٦. همان، ص ٢١٢؛ الشفاء، الإلهيات، مقاله ١، فصل ٨، ص ٥٠ـ ٥٣. در واقع سهروردی از ابن سينا اقتباس كرده و ابن كمونه و شهرزوری با واسطهٔ او از ابن سينا گرفته اند.
١٧. ن، ب، ش: مُحقّين أو مُبطلين أو مُشكّكين.
١٨. المشارع: علم ما.

اعترافاً منهم بحقية شيءٍ و سقط[۱] إنكارهم بأنّه لا حقٌّ.

و إن[۲] قالوا: نحن مشكّكون، فيقال: هل تعلمون أنكم تشكّون في ذلك أو تُنكرون أمراً[۳] و[٤] تفهمون شيئاً من الأقوال؟ فإن اعترفوا بأنّا نعلم شكّنا و إنكارنا و نفهم الأقوال، فقد اعترفوا بحقيّة علمٍ؛ و إن قالوا: لا علمَ لنا بشكّنا و إنكارِنا و لانعلم أنّنا[٥] موجودون أو معدومون، فقد انقطع عن هؤلاء موادّ العقل و الفيض، و عُدمتْ الفطرةُ البشرية منهم؛ فسقط الاحتجاج و الاستدلال معهم و لم‌يبق رجاء الإرشاد و الاسترشاد؛ فليس إلّا أن يؤمَروا بالجلوس في النار و يُضرَبون ضرباً سرحاً؛ فإنّ النار و اللانار و الألم و اللاألم[٦] واحد؛ فليس لهم دواء غير هذا؛ و حينئذ يعترفون قسراً.

تتمة بحث في الوجود و العدم[۷]

قد[۸] ذكرنا فيما سلف أنّ العدم لايعلم و لايتصوّر إلّا بالوجود[۹]؛ ثمّ لمّا كان اعتبار الموجود غير اعتبار الوجود، فكذلك[۱۰] يكون اعتبار المعدوم غير اعتبار العدم؛ إذا عرفت هذا: فالموجود ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

إلى موجود لذاته و بذاته و هو الأول الحق؛ فإنّه موجود لذاته، لأنّه ليس وجوده لشيء آخر غيره ـ كالأعراض التي وجودها إنّما هو لمَحالّها ـ و موجود بذاته لا بسبب[۱۱]؛

و إلى موجود لذاته لا بذاته و هو[۱۲] جميع الجواهر الموجودة[۱۳] المستغنية عن المحل، فهي من حيث إنّها، ليست كالأعراض التي وجودها لغيرها، بل هي موجودة لذاتها. و من حيث هي موجودة بغيرها، لاتكون

---

۱. ب: يسقط.
۲. ش: فإن.
۳. ش، ب: أمر.
٤. ب: أو.
٥. د: و لا أنّا.
٦. الشفاء، همان، ص ۵۳: الوجع و اللاوجع.
۷. المشارع، ص ۲۱۲.
۸. د: فقد.
۹. ش: في الوجود.
۱۰. م، د: و كذلك.
۱۱. ش: ـ و موجود بذاته لا بسبب.
۱۲. نسخه ها: هي؛ المشارع: فهو الجوهر.
۱۳. ش، ب: ـ الموجودة.

موجودة بذاتها؛ لأنّ لوجوده سبباً يعلم من جهته[١]؛

و إلى موجود لا لذاته و لا بذاته؛ فهو الأعراض[٢] من حيث إنّ وجودها لجواهرها التي هي محالّها ليس وجودها لذاتها بل لغيرها؛ و من حيث إنّ لوجودها سبباً[٣] آخر، ليست موجودة لذاتها؛ بل هي موجودة بسببٍ هو الموجِد[٤] لها.

تقسيم آخر للموجود

الموجود إمّا أن يكون موجوداً بالذات، و هو جميع ما حصل في الأعيان ـ سواء كان واجباً أو ممكناً، جوهراً أو عرضاً ـ فإنّ لكل واحد من هذه وجوداً في ذاته جوهراً كان أو عرضاً؛ فإنّه ليس وجود الأعراض بعينه هو وجود محالّها؛ فإنّ المحل قد يكون موجوداً و لا سواد فيه و لا حركة[٥] له، ثمّ يوجد السواد بعد ذلك و تحدث الحركة[٦]؛ و السواد[٧] و سائر الأعراض و إن لم تكن موجودة لذاتها و لا بذاتها، فهي موجودة بالذات، فتكون موجودة في ذاتها بهذا الاعتبار.

و إمّا أن يكون موجوداً بالعرض، كالعدميات مثل العمى و السكون و العجز و كذلك جميع الأمور الاعتبارية الذهنية التي لاتكون متحقّقة الوجود في الأعيان[٨]، و مع ذلك يقال عليها إنّها موجودة في الأعيان بالعرض[٩].

[في أنّ إعادة المعدوم ممتنع][١٠]

إذا علمت هذا، فاعلمْ أنّ قوماً من الناس يظنّون أنّ الشيء إذا انعدم يعاد هويته بعينه[١١] في الزمان الثاني، كما كان في الزمان الأول الذي عدم فيه.

و الذي يدلّ على امتناع إعادة المعدوم بعينه ثلاثة براهين:

---

١. المشارع، ص ٢١٢: سبباً على ما تعلم. و اين عبارت درست است.
٢. ن، ش، ب: كالأعراض فإنّها.
٣. ن: سبب.
٤. ب: المؤثر.
٥. ب: شركة.
٦. ب: بالحركة.
٧. ش: فالسواد و الحركة.
٨. د: + بالعرض.
٩. همان، ص ٢١٣.
١٠. همان، ص ٢١٤.
١١. ش: ـ بعينه.

البرهان الأول[۱]: قد علمت[۲] أنّ من جملة المفارقات[۳] بين المتشاركين[٤] في النوع من الهيئات، إمّا المحلُّ، أو الزمانُ عند اتحاد المحل، كسوادَين حصلا في محل واحد لكن أحدهما بعد بطلان الآخر؛ فإذا كان الزمان من جملة ما يمتاز به المثلان[٥] فلايتصور إعادة المعدوم؛ فإنّ الكائنَ في الزمان الثاني غير الذي كان في الزمان الأول؛ و كل واحد من السوادَين إنّما يُشخَّص بزمانه[٦]؛ فلو أعيد السواد المعدومُ لَوجبَ إعادةُ الزمان الذي كان متميّزاً به؛ و يلزم من إعادة ذلك الزمان أن يكون الزمان موجوداً في زمانَين قبل و بعد؛ فيلزم أن يكون للزمان زمان إلى ما لايتناهى؛ و ذلك محال.

البرهان الثاني[۷]: إنّ السواد المتشخّص في الخارج إذا عُدِم ثمّ فرضنا عودَه بعد عدمه، فالمُعاد إمّا أن يكون هو السواد من حيث هو سواد، أو[۸] السواد من حيث هو سواد مطلق، أو السواد باعتبار أمر آخر؛ و الأول محال، و إلّا لكان كل سواد شارَكَه[۹] في نوعه هو ذلك المعدوم المُعاد و هو بيّن الفساد؛ و كذلك كل سواد يمكنك أن تعتبره من حيث ماهيته المطلقة، فيلزم المحذور الأول؛ على أنّ السواد من حيث إطلاقه لايكون موجوداً في الخارج فضلاً عن أن يكون مُعاداً؛ و إن كان الثالث[۱۰] و هو أن يكون المُعاد هو السواد باعتبار أمر آخر، فذلك الأمر إن كان هو المحل لزم أن يكون كل ما حصل في ذلك المحل هو ذلك السواد و ليس كذا؛ و إن لم‌يكن ذلك الأمر هو المحل بل غيره، فإن لم‌يكن مغايراً لبقاء الإشارة إلى هويته في حال العدم، لزم أن يكون هوية الشيء في حال عدمه هو هويته في حال وجوده و ذلك محال؛ و إن كان مغايراً لبقاء الإشارة إلى هويته، لزم أن لايكون بين المُعاد و المستأنَفِ وجودُه فرقٌ؛ فيكون كل مُستأنف مُعاداً و بالعكس، و هو باطل.

---

۱. همان، ص ۲۱٤؛ الشفاء، الإلهيات، مقاله ۱، فصل ۵، ص ۳٦.
۲. ن، ش، ب: عرفت.
۳. ن، ب، د: الفارق.
٤. ب: المشاركة.
۵. ش: المثلات.
٦. ش: ـ بزمانه.
۷. المشارع، ص ۲۱٤.
۸. م، ش، د: و.
۹. ش، ب: يشاركه.
۱۰. د، م، ش: الثاني.

البرهان الثالث: إنّ المعدوم الذي زال عنه الوجود في الزمان الأول، لو عاد بعينه في الزمان الثاني، فإمّا أن يكون الوجود الحاصل في الزمان الثاني هو نفس الوجود الأول؛ أو[1] يكون مغايراً له:

فإن كان الأول، لم‌يكن المعدوم مُعاداً بوجود ثانٍ، فلايكون مُعاداً، و قد فرضناه مُعاداً، هذا خلف؛

و إن كان الثاني، فلايخلو: إمّا أن يحصل لمحلّه استعداد الوجود الثاني؛ أو لايحصل:

فإن حصل لِمحلّه استعدادُ الوجود الثاني، يلزم أن يكون المعاد قد عرض له عارضٌ لم‌يكن له في الأول؛ فلايكون المُعاد بعينه مُعاداً و قد فرضناه كذلك؛ مع كون ذلك الاستعداد لم‌يكن حاصلاً ثمّ حصل؛

و إن لم‌يحصل لِمحلّه استعدادُ الوجود الثاني، يكون اختصاص المعدوم المُعاد بالوجود الثاني ترجيحاً من غير مرجِّح و هو محال.

و استدلّ فخر الدين على امتناع إعادة المعدوم بوجوه ثلاثة[2]:

الأول: إنّ الشيء المعدوم لاتبقى هويّته بعد العدم، و كل ما لايبقى هويته بعد العدم لايوصف بإمكان العود، لأنّ موضوع الصفة الوجودية يجب أن يكون وجودياً، فإذا لم‌يوصف بإمكان العود فلايمكن إعادته.

الثاني: لو صحّ إعادة المعدوم لصحّ[3] إعادة الوقت الذي وجد فيه ابتداءاً معه أيضاً؛ و يلزم من جواز ذلك أن يكون وقت إعادته بعينه هو وقت ابتدائه فيكون ذلك الشيء مُبدءاً[4] و مُعاداً في زمان واحد و ذلك محال.

الثالث: لو كان إعادة المعدوم ممكناً و الممكن لايلزم من فرض وقوعه محال، فإذا فرضنا وجود مثله مع فرض وجوده، يلزم وجود الإثنين من غير[5] مميّز، و ذلك محال.

---

۱. ن: أن.
۲. المباحث المشرقية، ج ۱، ص ۱۳۸.
۳. د: يصحّ.
۴. ش: مبتدءاً.
۵. ن: الإبنين من غير أب.

و يرد على أوّل هذه الوجوه أنّا لانسلّم أنّ الإمكان صفة ثبوتية بل هو من الاعتبارات العقلية[1] ـ على ما سنحقّقه فيما بعد[2] ـ سلّمنا كونه صفةً ثبوتية، فلِمَ قلتَ[3]: إنّه إذا لم يوصف المعدوم في حال العدم بإمكان العود لايمكن أن يعود و أنّ[4] الماهية المعدومة في حال وجودها الأول يمكن أن توصف بوجود ثان.

[احتجاج المجوّزين لإعادة المعدوم][5]

و أمّا المجوّزون[6] لإعادة المعدوم ـ و هم المُسلِمون و أكثر فرق المتكلّمين ـ فقد احتجّوا بأنّ المعدوم إن[7] كان عوده ممتنعاً بعينه، فامتناعه إمّا أن يكون لذاته؛ أو للازمِ ذاتِه[8]؛ أو لعارضٍ مفارق لذاته:

فإن كان امتناع العود لِذاته أو لبعض لوازمها وجب أن لايوجد أصلاً[9]؛

و إن كان امتناع العود لِعارضٍ مفارق لذاته، فذلك العارض يمكن أن يزول؛ فحينئذ يبقى ذلك المعدوم بحسب ذاته ممكن العود و قد فرضناه ممتنع العود؛ هذا خلف[10].

و قد أجابوا عن هذا بجواب حسن[11]: فقالوا: لانسلّم[12] أنّ امتناع وجوده ثانياً إذا كان لذاته أو للوازمها[13] وجب أن لايوجد أصلاً؛ لجواز أن يكون وجودُه الثاني ممتنعاً و وجودُه الأول ممكناً؛ فإنّ الامتناع هاهنا إنّما هو بمعنى العود لا بمعنى[14] الوجود مطلقاً.

و قوله: «إن كان امتناع العود لِعارض فإنّ العارض[15] يمكن زواله فيمكن عود المعدوم».

---

۱. ب: ـ مميّز و ذلك محال، و يرد على أوّل هذه الوجوه أنّا لانسلّم ... بل هو من الاعتبارات العقلية.
۲. در فصل چهارم خواهد آمد.
۳. ن، ب: ـ قلت.
۴. ب، ش: فإنّ.
۵. المشارع، ص ۲۱۶.
۶. ش: المجيزون.
۷. ن: لو.
۸. هانرى كربن مصحّح المشارع، چنين خوانده است: «للازمِ ذاتِه».
۹. المشارع: + لأنّ لازم الذات لاينفك.
۱۰. م: ـ هذا خلف.
۱۱. حسان.
۱۲. د: لازم.
۱۳. د، م: للازمها.
۱۴. ن: لمعنى ... لمعنى.
۱۵. د: ـ فإنّ العارض.

قلنا[1]: ليس كل عارض يمكن زواله؛ لأنّ بعض عوارض الماهية لايمكن زواله عن بعض الأشخاص التي لها؛ ألاترى أنّ السواد و البياض عرضان للماهية الإنسانية؛ ثمّ إنّ أحدهما يصير لازماً لبعض أشخاصها لايجوز زواله، و الآخر لازماً للبعض الآخر، كالسواد للزنجي و البياض للتركي.

و بعض الفضلاء[2] زعم أنّ امتناع عود المعدوم بديهي غير مفتقر إلّا إلى تنبيه مّا و إخطار بالبال؛ و لكن إنّما يتمّ ذلك بعد تصوّرِ معنى العود على جهته، و وجودِ الفطرة[3] التامة، و عدم تدنّس الفطرة بالأخلاق[4] السيّئة و العادات الرديّة مع بعض العلوم المتعارفة؛ و إذا أزيل عن النفس هذه العاهات و الأمراض، يصير كثير من مطالب الحكمة بديهياً.

---

۱. همان، ص ۲۱۷.

۲. ظاهراً مقصود فخر رازی است در المباحث، ج ۱، ص ۱۳۸ به نقل از ابن سينا. از سخن ابن سينا در الشفاء، همان، ص ۳٦ كه گفته است: «على أنّ العقل يدفع هذا دفعاً لايحتاج فيه إلى بيان» چنين مطلبى فهميده مى شود.

۳. ن، ب، ش: الفطنة.

٤. ش: بالإخلاص.

الفصل الثاني
في المقولات و أحوالها و ما يتعلق بها[1]

[تعريف الجوهر و العرض][2]

اعلم أنّ الموجود إن لم‌يكن قابلاً للعدم، و هو الذي يصحّ أن يقال فيه إنّ إنّيته نفس ماهيته[3]، فهو البارئ ـ جلّ جلاله و عمّ نواله[4] ـ الواجب الوجود لذاته؛ و إن كان قابلاً للعدم، و هو الذي يقال فيه إنّ إنّيته أي وجوده زائد على ماهيته، فهو الممكن لذاته. ثمّ الممكن إمّا أن يكون لا في موضوع و هو الجوهر؛ أو يكون في موضوع و هو العرض.

و معنى قولهم «في الموضوع» أنّ الشيء إذا حلّ في شيء، فإمّا أن يكون الحالّ سبباً لوجود المحلّ؛ أو لايكون:

فإن كان سبباً سمّي الحالّ «صورةً» و المحلّ «مادةً» و «هيولى».

و الذي لايكون الحالّ سبباً لوجود المحلّ بل يكون الحالّ متقوّماً بالمحلّ سمّي الحالّ «عرضاً» و المحلّ «موضوعاً».

فالموضوع[5] أخصّ من المحلّ، فيكون «ليس في موضوع» أعمّ من «ليس في محل»؛ لأنّ نقيض الخاص أعمّ من نقيض العام.

---

١. المشارع، ص ٢١٨.
٢. همانجا؛ المباحث، همان، ص ٢٣٦.
٣. م: هويته.
٤. ش: ـ عمّ نواله.
٥. د: و الموضوع.

و يعنون بكون الشيء في المحلّ هو أن يكون الحالّ مُجامِعاً للمحلّ بكليته بحيث لايصحّ مفارقته من غير أن يكون جزءاً منه[۱]. و قد ينسبون أموراً إلى أشياء بأنّها فيها و لاتكون لفظة «في» في[۲] جميعها بمعنى واحد، بل هي مستعملة في الكلّ بالاشتراك اللفظي؛ فإنّ قولك: «زيد في الزمان أو المكان» أو «في الخصب و الراحة» أو «في المدينة و الحركة» و «كون الجزء في الكلّ» و «الخاص في العام» و «الكلّ في الأجزاء» و «الماء في الكوز»، ليس لفظة «في» في الكل بمعنى واحد؛ فإنّ كون الماء في الكوز ليس بمعنى زيد في السَنَة أو في الشهر أو كون السواد في الثوب؛ و لايعمّها معنى مشتركٌ إلّا معنى الإضافة[۳]، لكن هي غير مختصة بـ«في»؛ فإنّ «مع» و «على» و نحوهما تدلّ على إضافة[٤].

ثمّ الإضافة الزمانية مغايرة للمكانية في ذاتها؛ و كذا جميع ما ينسب إليه بلفظة[٥] «في»؛ و إذا لم تكن نفس الإضافة مرادة بلفظة «في» بل كانت خصوصيات الإضافة مختلفة فيها و كل واحد من تلك الخصوصيات له مدخل في معنى «في»، فيكون اللفظ مستعملاً فيها على سبيل الاشتراك اللفظي. و قولهم: «إنّ الكل في الأجزاء» هو أشبه بالمجاز من الاشتراك[٦]، لأنّ الكلّ هو مجموع الأجزاء، و إذا لم يكن الكل في الأجزاء فلايكون في واحد منها[۷].

و قد يقال أيضاً[۸]: «الجزء في الكل» كما قيل: «الكل في الجزء»؛ فلو كان المعنى واحداً في كلَيهما لزم أن يكون الشيء مشتملاً على المشتمل عليه[۹]؛ و لايجوز أن يقال: إنّ الكل يجمعها معنى واحد[۱۰] و هو الاشتمال و الإحاطة: فإنّ الاشتمال و الإحاطةَ ليست بمعنى واحد؛ فإنّ اشتمال الزمان على الشيء[۱۱] لايكون كاشتمال المكان عليه؛ بل المكان نفسُه لايكون اشتمال جزئياته على

---

۱. ش: ـ منه.
۲. ش: ـ في.
۳. ب: الإضافي.
٤. الشارع، ص ۲۱۸.
٥. ن: لفظة.
٦. م: ـ و قولهم: إنّ الكل في الأجزاء هو أشبه بالمجاز من الاشتراك.
۷. د: منهما؛ الشارع، ص ۲۱۸.
۸. همان، ص ۲۱۸ ـ ۲۱۹.
۹. د: ـ على المشتمل.
۱۰. ب: واحداً.
۱۱. د، م: الزمان عليه.

الشيء[١] بمعنى واحد؛ فإنّ اشتمال الكوز على الماء لايكون كاشتمال البيت أو المدينة أو[٢] الإقليم على ذلك الماء؛ و كذلك الحكم فى الظرفية فإنّه ليس ظرفية الزمان كظرفية المكان[٣]؛ و لا ظرفية جزئيات المكان كما ذكرنا بمعنى واحد. و كذلك يختلف «كون الشيء في الحركة»[٤] و «كون الحركة فيه». و «كون الشيء في[٥] الحركة و الخصب»، لايخلو[٦] عن تجوّز. و أنت فيمكنك بما أعطيناك من هذا البحث أن تنظر في كل واحد من المواضع التي تستعمل فيه لفظة «في» فتعرف أنّها مَجاز أو أنّها حقيقة بعد معرفتك أنّه لايجمعها معنى.

إذا عرفت هذا، فقول بعضهم: إنّه يمتاز بقولنا[٧]: «إنّ الحالّ مجامع للمحل[٨] بالكلية»، عن «كون الخاص في العام» و «الشيء في الزمان و المكان» و أنّ[٩] الخاص غير شائع بالكلية في العام و كذلك الشيء في الزمان و المكان.

و بقولنا: «بحيث لايصحّ[١٠] مفارقته» يمتاز عن «كون الشيء في المكان و الخصب» الجائز انتقاله عنهما.

و يمتاز بقولنا: «من غير أن يكون جزءاً منه» عن كون الجزء في الكل، كاللونية في السواد، و الحيوانية في الإنسان؛ فإنّهما شائعان فيما نسبا إليه بـ«في»، مع أنّ ما نسبا[١١] إليه من السواد و الإنسانية ليسا بمحلّين للّونية و الحيوانية[١٢].

و هذا فيه مساهلات من وجوه[١٣]:

أحدها: إنّا بيّنا أنّ لفظة «في» في[١٤] الكل مشترك؛ و اللفظ المشترك

---

١. د، م: جزئياته عليه.
٢. د: البيت و ... و.
٣. م، د: ـ و كذلك الحكم فى الظرفية فإنّه ليس ظرفية الزمان كظرفية المكان.
٤. م: ـ جزئيات المكان كما ذكرنا بمعنى واحد و كذلك يختلف كون الشيء.
٥. ن: و.
٦. ب، ش: و لايخلو.
٧. ش: قولنا.
٨. م، د: ـ للمحل / ش: المحل.
٩. ب، ش: فإنّ.
١٠. ن: لأنّ.
١١. د: نسبنا.
١٢. المشارع، ص ٢١٩؛ حكمة الإشراق، ص ٦١؛ و نيز: المباحث المشرقية، ج ١، ص ٢٣٩.
١٣. المشارع، ص ٢١٩.
١٤. ش: ـ في.

لايحتاج إلى فاصل معنوي يميّزه عمّا يشاركه في اللفظ؛ لأنّه ليس بجنس و لا معنى عام، و إنّما الذي يحتاج إلى ذلك في الاشتراك المعنوي كالحيوانية؛ و حينئذ لايحتاج إلى هذه القيود المميِّزة المذكورة. و إنّما اللفظ المشترك ينصرف إلى المعنى المخصوص بقرينةٍ إمّا لفظية أو معنوية؛ و الذي ذكر في شرح «الموجود في محل» بالنسبة إلى محالّ الاشتراك كقرينة للفظة «في» و يجري ذلك مجرى الرسم؛ و تكون القيود المذكورة فيه كالفصول و الخواص على سبيل المساهلة.

و ثانيها: قوله: «بحيث لايصحّ مفارقته»، غير محتاج إليه، لأنّ ما لا محلّ له لايشيع بكليته في شيء أصلاً.

و ثالثها: قوله: «من غير أن يكون جزءاً منه» و احترازهم عن اللونية في السواد، و الحيوانية في الإنسان، فإنّه سنحقّق فيما بعد أنّ اللونية و الحيوانية لاتزيدان على نفس السواد و الإنسان لتكونا فيهما.

و الحكماء الأوائل الذين سبقوا أرسطو زماناً[1] كانوا يقولون: «الجوهر [هو][2] الموجود لا في محلّ» و «العرض هو الموجود في المحل»، و المعلّم الأول هو الذي بدّل التعريف بقوله: «هو الموجود لا في موضوع» و «العرض هو الموجود[3] في الموضوع» و نعني بـ«الموجود»[4] المأخوذ[5] في تعريف الجوهر هو الموجود الواقع في الخارج؛ فإنّ الوجود الذي يكون في الذهن هو حاصل في محل[6].

[أنواع الجواهر]

و أنواع الجواهر خمسة: لأنّ الموجود الذي ليس في موضوع، إن كان في محل فهو «الصورة» و محلّه يسمّى «هيولى» و المركّب عنهما هو «الجسم»؛ و

---

١. د: ـ زماناً.
٢. تصحيح قياسی.
٣. ش، ب: العرض بالموجود.
٤. م: ـ الموجود.
٥. د: ـ المأخوذ.
٦. د: + إن كان في محل فهو الصورة و محله يسمى الصورة؛ المشارع، ص ٢١٩، الشفاء، الإلهيات، مقاله ٢، فصل ١، ص ٥٧.

إن لم‌يكن كذلك، فهو الجوهر المجرد عن المادة: فإمّا أن يتعلق بالأجسام تعلُّقَ التدبير و التصرف؛ أو لايتعلق بها أصلاً؛ فالأول هو «النفس»، و الثاني هو «العقل»؛ فهذه أنواع الجواهر: جوهر جسماني، و جزآه ـ الهيولى و الصورة ـ و جوهران روحانيان ـ نفس و عقل ـ [١].

فلنُعدّ الآن الأجناس العالية من الجوهر و العرض و هي المقولات العشرة ـ على ما هو رأي المشائين ـ على وجه المسامحة؛ ثمّ نذكر [٢] بعده ما هو الحق، إن شاء الله تعالى.

[في أنّ الوجود ليس جنساً لِما تحته][٣]

أمّا الجوهر [٤]، فيجب أن تعلم أنّ هذه الأجناس العشرة إنّما سمّيت «أجناساً عالية» لأنّه ليس وراءها ما يعمّها إلّا «الوجود» و هو لايصلح أن يكون جنساً لما تحته من المقولات لوجوه [٥]:

الأول [٦]: إنّ الوجود يقع على أنواع الجواهر و الأعراض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم و التأخر؛ و كل ما وقع على ما تحته بالتشكيك لم‌يكن جنساً.

بيان الصغرى: إنّ وجود ما هو في موضوع لايخلو إمّا أن يكون مع وجود موضوعه أو بعده؛ و [٧] وجود ما ليس في موضوع لايكون مع وجود ما في الموضوع و لا بعده أيضاً؛ و هذا دليل ظاهر على تقدّم وجود ما ليس في الموضوع على وجود ما هو في الموضوع؛ فيكون الوجود مقولاً على الجواهر و الأعراض بالتشكيك.

و أمّا بيان الكبرى فظاهر، لكون الجنس جزءاً لماهية الأنواع [٨] التي تحته و يمتنع حصول التفاوت في ذلك الجزء.

---

١. همان، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١، الشفاء، همان، ص ٦٠.
٢. د: ـ نذكر.
٣. همان، ص ٢٢٢.
٤. د: الجواهر.
٥. همانجا؛ المباحث المشرقية، ج ١، ص ١١٨.
٦. همان.
٧. د: ـ و.
٨. م، د: لأنّ الجنس جزء الماهية للأنواع.

و أورد عليه فخر الدين[1] بأنّ[2] العدد الناقص لمّا كان جزءاً من العدد الزائد و كان الجزء متقدماً على الكل فيكون العدد الناقص متقدماً على العدد الزائد؛ فالعدد لايكون[3] مقولاً عليهمابالتشكيك، و ما كان كذلك لايكون مقولاً على ما تحته قولَ الجنس.

و أجاب عنه بأنّ العدد الناقص إنّما كان متقدماً على[4] العدد الزائد من جهة ما[5] هو موجود، لا من جهة[6] كونه عدداً، فمفهوم الوجود و إن لم‌يكن مقولاً على ما تحته بالسوية، فمفهوم العدد مقولاً على ما تحته بالسوية[7]، فالتشكيك وقع في الوجود الذي هو خارج عن الماهية لا في العدد.

و هذا الجواب فيه نظر؛ فإنّ العدد الناقص لو كان جزءاً مقوّماً للعدد[8] الزائد لم‌يمكنّا تعقّلُ العدد الزائد بدون الناقص الذي هو جزؤه و ليس كذلك؛ بل نعقل العدد الزائد[9] ماهية واحدة من[10] دون النظر إلى شيء آخر؛ و لأنّا[11] سنبيّن فيما بعد[12] أنّ العدد لا هوية له[13] في الخارج و لا وجود له إلّا في الذهن، فهو أمر اعتباري لايصلح للجنسية.

ثمّ الذين علّلو بهذا التعليل يقولون: إنّ السواد الأشدّ يمتاز عن السواد الأنقص بفصل مقسّم؛ و حينئذ يلزم أن يكون السواد جنساً مع كونه واقعاً بالتشكيك؛ فبعض ما هو جنس واقع على ما[14] تحته بالتشكيك؛ فبطل قولهم: لا شيء من الأجناس بواقع[15] على ما تحته بالتشكيك[16].

الوجه الثاني[17]: إنّ الوجود لو كان جنساً لِما تحته لوجبَ أن يكون واجب

---

١. المباحث، همان، ص ٢٤٥.
٢. د: أنّ.
٣. ن: يكون.
٤. د، م: ـ العدد الناقص إنّما كان متقدماً على.
٥. ش، د: ـ ما.
٦. د: ـ هو موجود لا من جهة.
٧. در عبارت نارسايى هست؛ شايد چنين باشد: «فمفهوم العدد يكون مقولاً» يا «فمفموم العدد مقول».
٨. د: مقدماً على العدد.
٩. ش: ـ بدون الناقص الذي هو جزؤه و ليس كذلك، بل نعقل العدد الزائد.
١٠. ن: ـ من.
١١. د: لا في.
١٢. در فصل چهارم.
١٣. ش: ـ له.
١٤. ش: + هو.
١٥. ن: واقع.
١٦. المشارع، ص ٢٢٢.
١٧. المباحث، همان، ص ١١٨ و ٢٤٤.

الوجود داخلاً تحته، و كل ما دخل تحت الجنس فإنّ حقيقته تكون مركّبة من جنس و فصل، ينتج: لو كان الوجود جنساً كانت حقيقة واجب الوجود لذاته مركباً من جنس و فصل؛ و هو محال.

الوجه الثالث[١]: لو كان الوجود جنساً لِما تحته فلابد و[٢] أن يكون امتياز كل واحد من الأنواع عمّا يُشاركه في الجنس بفصل وجودي؛ فإنّك قد علمت أنّ الفصل جزء من[٣] النوع و يمتنع أن يكون الفصل العدمي جزءاً من ماهية النوع؛ فالفصل إذا كان موجوداً يكون الجنس جزءاً من ماهيته؛ فيحتاج الفصل في امتيازه عن النوع إلى فصل آخر و يعود الكلام[٤] إلى ذلك الفصل الآخر و يلزم من ذلك التسلسل؛ و هو محال.

الوجه الرابع[٥]: لو كان الوجود جنساً لم‌يمكن أن[٦] نعقل الماهية مع شكّنا في وجودها؛ و لَمّا تعقّلناها مع الشك في وجودها، عُلِم أنّ الوجود ليس بجنس لِما تحته، و قد مرّ في المنطق.

الوجه الخامس: لو كان الوجود جنساً، فإن احتاج إلى الموضوع كان عرضاً و يلزم من ذلك أن يكون الجنس العرضي مقوّماً للجوهر الذي تحته و ذلك باطل؛ و إن كان مستغنياً عن الموضوع كان جوهراً و يلزم أن يكون الجوهر مقوّماً للعرض الذي تحته؛ و ذلك محال.

الوجه السادس: لو جاز أن يكون الوجود جنساً لِما تحته لكان جنساً للممكن الذي هو تحته و حينئذ يمتنع زواله عنه، و كل ما امتنع زواله عن شيء كان واجب الثبوت له؛ و يلزم من ذلك أن يكون الممكن لذاته واجباً لذاته. ثم إذا كان الوجود جنساً لِما تحته، فكما يكون جنساً للممكن يكون جنساً للواجب؛ و يلزم تركّبه من جنس و فصل؛ و كل مركّبٍ ممكنٌ لذاته؛ فيكون الواجب لذاته ممكناً لذاته؛ و هذا خلف.

---

١. المباحث، همان.
٢. م: ـ و.
٣. م: + ماهية.
٤. ش: + إلى كلام.
٥. المباحث، همان، ص ١١٥.
٦. ن: أنّا.

و نحن إذا بيّنا فيما بعد[١] أنّ الوجود أمر اعتباري لايحتاج إلى هذا التطويل؛ فإنّ الاعتبارات الذهنية لايكون أجناساً و فصولاً.

[الجوهر جنس لِما تحته عند المشائين]

و المشهور من مذهب المشائين أنّ الجوهر جنس لِما تحته؛ و ذلك غير معلوم؛ فإنّ الجوهر لمّا كان هو الماهية التي إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع، فيجوز أن تكون الأشياء التي يصدق عليها أنّها لو وُجدت في الأعيان كانت لا في موضوع[٢] غيرَ مشتركة في شيء من الذاتيات.

و أمّا فخر الدين[٣] فقد استدلّ على إبطال كون الجوهر جنساً لِما تحته بأنّه لو كان جنساً وجب أن يكون كل واحد من الأنواع الجوهرية التي تحته مركّباً من الجنس و الفصل؛ فلاتخلو[٤] فصول تلك الأنواع إمّا أن تكون جواهراً أو أعراضاً: فإن كانت جواهر فتكون داخلة تحت جنس الجوهر[٥] و كل ما دخل تحت الجنس وجب تركُّبُه من الجنس و الفصل؛ و كذلك يكون حكم فصل الفصل حتى يذهب إلى غير النهاية؛ و حينئذ تكون للماهية[٦] النوعية مقوّمات غير متناهية، و هو محال.

و إن كانت الفصول أعراضاً لزم أن يكون العرض مقوِّماً للجوهر، و هو محال؛ فإنّه لو كان العرض جزءاً من الجوهر كان جزء الجوهر محتاجاً إلى الموضوع، و هو محال.

و أُورِدَ عليه أنّا لانسلّم أنّ الفصول إذا كانت جواهر يجب اندراجها تحت الجوهر؛ و إنّما يكون ذلك لازماً إن لو كان الجنس مقولاً على الفصل قولَ الجنس على أنواعه؛ لكن لِمَ لايجوز أن يكون مقولاً على المركّب من الجنس و الفصل قولَ الجنس على أنواعه و لايكون جنساً للفصل.

---

١. در فصل چهارم.
٢. م، د: ـ فيجوز أن تكون الأشياء التي يصدق عليها ... كانت لا في موضوع.
٣. المباحث، همان، ص ٢٤٥.
٤. ب: + أنّ.
٥. د: + و كل ما دخل تحت الجنس الجوهر.
٦. ن، ب: للماهيات.

و هذا الوجه في إبطال كون الجوهر جنساً أجود من إبطاله بقوله: إنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع؛ فإنّ «الوجود»[١] أمر عرضي ـ على ما عرفت ـ فهو غير صالح للجنسية و «لا في موضوع» قيد سلبي. و لكن هذا ليس بحدّ و لا رسم تام؛ فلايلزم من إبطال جنسه إبطال جنسية الجوهر.

[خواص الجوهر]

و الجوهر له خواصّ عند الحكماء:

منها[٢]، أنّه لا ضدّ له؛ لأنّ الضدين عندهم هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف.

و احترزنا بقولنا: «عندهم» ـ أي عند الحكماء ـ عن العوام؛ فإنّ الضدّ عندهم عبارة عن المساوي في القوة الممانع[٣]. و إذا كان التعاقب على موضوع واحد شرطاً في الضدية و كان الجوهر لا[٤] موضوع له فلا ضدّ له.

و قد يأخذ بعضهم في تعريف الضدين مكان «الموضوعِ» «المحلَّ»؛ فعلى هذا بعض الجواهر لها ضدّ، كالصور[٥] على مذهب القائلين بها.

ثمّ بعضهم بعد ذلك يعتبر غاية الخلاف، و بعضهم لايعتبر؛ فإن اعتبرنا ذلك لايكون بين جميع الصور تضادٌّ؛ فلاتكون صورة الماء ضدّاً لصورة الأرض؛ إذ ليس بينهما غاية الخلاف؛ بل تكون غاية البُعد بين صورة المائية و النارية و بين صورة الهوائية و الأرضية.

و على مذهب أفلاطن و مَن قبله من الحكماء، فسواء اعتبرتَ في التعريف الموضوعَ أو المحلَّ، فإنّ الجوهر لأنّها[٦] لا محلّ لها على رأيهم، فلا ضدّ لها على رأيهم[٧].

---

١. ن: الموجود.
٢. المشارع، ص ٢٢٢؛ الشفاء، المنطق، المقولات، مقاله ٣، فصل ٣، ص ١٠٥.
٣. ش: للمانع.
٤. م: لا في؛ د: ـ لا.
٥. د: اما ضنكاً تصدر.
٦. د: ـ لأنّها.
٧. ن: لا ضدّ لها على رأيهم لأنّها لا محل لها على رأيهم.

و من خواصّ الجوهر[١]، أنّ بعضه يقصد بالإشارة الحسية كجزئيات الأجسام؛ و بعضه بالإشارة العقلية كالمفارقات.

و زعم بعضهم أنّ الإشارة العقلية تعمّ جميع الجواهر؛ و ليس كذا؛ فإنّ الجسم من حيث هو جسم و إن كان معقولاً، و كذا الجسم المجرد عن جميع العوارض، فكيف يعمل بجزئيات الأجسام الشخصية[٢] فإنّها[٣] لايمكن أن تكون معقولة؛ و لايشار إليها إشارة عقلية إلّا[٤] بطريق العرض[٥]؛ لأنّه لا معنى للإشارة العقلية إلّا نفس الإدراك للشيء فهي دلالة عقلية.

و أمّا العرض الجزئي فلايشار إليها إشارة حسية ذاتية؛ لأنّ ذاته ليس لنفسه بل ذاته لغيره؛ فالمقصود بالإشارة الحسية إنّما هو موضوعه و لايشار إليه إشارة عقلية؛ لأنّ الجزئي من حيث شخصه[٦] لايكون معقولاً.

و زعم بعضهم أنّ العرض الجزئي يجوز أن يكون مقصوداً بالإشارة العقلية لإمكان تعقّلِه دون الإضافة إلى المحل.

و غفل هذا أنّ الجوهر الجزئي حكمه هكذا، فإنّه يمكن تعقّله بدون الشخصية المشار إليها؛ و قد كان الجوهر الجزئي و العرض الجزئي عند هذا القائل يشتركان في أنّهما لايقصدان بالإشارة العقلية؛ و الجوهر و العرض الكليان يشتركان في صحة القصد إليهما بالإشارة العقلية؛ فلايبقى فرق بين الكلي و الجزئي، و يخالف كلامُه الأول[٧] ما ذكره في الثاني.

و بعض الحكماء زعم أنّ الإشارة العقلية لاتجوز في غير المفارقات.

و إذا حقّق معنى القصد بالإشارة العقلية و استكشف عن مفهومها على ما ينبغي، لايبقى هاهنا نزاعٌ.

و من خواص[٨] الجوهر[٩]، أنّ الواحد منه يجوز أن يكون موضوعاً للضدين

---

١. همان، ص ٢٣١؛ الشفاء، همان، ص ١٠٣ـ١٠٤.
٢. ن: المشخصة.
٣. ن، ش، ب: و إنّها.
٤. ن: لا.
٥. م: الفرض؛ همان: إلّا بالعرض.
٦. ن، ش: شخصيته.
٧. د: الأولى.
٨. ش، ب: خاصية.
٩. همان، ص ٢٣٢؛ الشفاء، همان، ص ١٠٨ سطر ٩ به بعد.

و لأضداد كثيرة، لتغيّرِه في نفسه لا لذاته. و لايريدون بتغيّره في ذاته تغيّر[۱] الجوهر القابل للأضداد في نفسه؛ بل التغيّر يكون واقعاً لذاته بالنسبة إلى هيئاته و الصفات الوجودية المتقرّرة في ذاته، من غير أن يكون الجوهر في ذاته متغيراً، و لا بالنسبة إلى الأمور الخارجية.

و لاينتقض هذا بالسطح الأبيض إذا صار أسود؛ فإنّ السطح عرضٌ و قد قبل الضدَّين، مع تغيّره في ذاته و كنتَ قلتَ إنّ قبول الضدين من خاصية الجوهر الغير المتغير في ذاته[۲] لأنّا نقول: إنّ القابل لهما هو الجسم لا السطح؛ فالجسم[۳] هو المتغير في السواد و البياض المتقرّرين في ذاته؛ لا أنّ السطح متغير[٤] في ذاته.

و كذلك لاينتقض باللون المطلق الذي يصحّ أن يكون سواداً مرة، و بياضاً أخرى. و قبوله للضدين مع عرضيته و تغيّرُه في ذاته لأنّ اللون المطلق لا هوية له في الخارج يزيد على السواد و البياض؛ بل الذي جعله لوناً هو بعينه الذي جعله سواداً أو بياضاً؛ فإذا زال السواد و حصل بدله البياض فليس ذلك بانسلاغ فصل السواد عن تلك اللونية، مع بقاء اللونية بعينها ثابتة و طريان البياض عليها[٥]؛ بل[٦] إذا بطل فصل السواد بطلت لونيته التي كانت له و حصلت لونية أخرى؛ فلابقاء للونية لتكون قابلة للضدين، فاندفع الإشكال[۷].

و إذا بيّنا فيما بعد[۸] أنّ اللونية من الأمور الاعتبارية التي لا صورة لها في الأعيان، فلاتكون قابلة للضدين فلايحتاج إلى هذا التطويل.

و قولنا: «يقبل الضدين لتغيّرِه في نفسه لا لذاته»، احترزنا به عن تغيّر الظنّ الكاذب صادقاً؛ فإنّه[۹] لتغيّر الأمر في نفسه لا لذاته؛ فإنّ الظنّ لمّا كان قابلاً للصدق و الكذب ـ و هما ضدّانِ ـ فعند انقلاب الظن من الكذب إلى الصدق لايكون

---

۱. د: بعد.
۲. المشارع، همان؛ الشفاء، همان.
۳. ش: و الجسم.
٤. ن، ب: يتغير.
۵. م، د: ـ عليها.
٦. م: بلى.
۷. المشارع، ص ۲۳۲؛ الشفاء، همان.
۸. ب: ـ فيما بعد.
۹. د: ـ فإنّه.

ذلك بتغيّر نفس الظن في ذاته، بل بتغير الضدّين الطارئَين عليه. فإنّك إذا ظننتَ أنّ فلاناً في المسجد و لم‌يكن فيه، فإنّ ذلك الظن يكون كاذباً؛ فإذا بقي هذا الظن مستمرّاً[١] دائماً إلى وقت دخوله إلى المسجد، فإنّ ذلك الظن الكاذب لا محالة ينقلب[٢] صادقاً، لا لتغيّرٍ[٣] ذات الظن فإنّه ما تغيّرَ بتقرر هيئة موجودة فيه، و إنّما تغيّرَ الظنُّ بالنسبة إلى أمر خارجي هو المظنون[٤] الكاذب الذي[٥] انقلب صادقاً بَعد زمان آخر[٦].

و هذه الخاصية ليست عامة لجميع الجواهر؛ فإنّ العقول المفارقة لاتتغير بوجه مّا[٧].

و أمّا[٨] النفوس الناطقة فيقع لها تغيّرٌ باعتبار الأخلاق الشريفة و الخسيسة و الملكات الجيّدة و الردية و الاعتقادات الحقة و الباطلة.

و كذلك كليات الجواهر على رأي المشائين أنّها جواهر لا تغيُّرَ لها.

و الجسم الكلي لا تغيُّرَ له في ذاته[٩]؛ و تغيّرُه باعتبار مقوليته على الأسود و الأبيض و غير ذلك إنّما هو لمطابقته[١٠] المختلفات من الألوان و غيرها، لا لتغيّرِه في ذاته.

و من خواص الجوهر[١١]، أنّ وجوده لذاته لا لغيره. و هذا على رأي المشائين لايعمّ جميع الجواهر؛ فإنّ الصور و كليات الجواهر جواهر[١٢] عندهم، مع أنّ وجودها لغيرها؛ لأنّها لا قيام لها بذاتها.

و الهيئات ـ على رأيهم ـ وجودها في نفسها هو وجودها لمحلّها؛ لا أنّها يحصل لها وجود أوّلاً، ثم يلحقها وجودها[١٣] في محلها؛ و هذا بخلاف كون

---

١. د: متميزاً.
٢. ب: يتعقب.
٣. ن: لغير.
٤. م، د: المطلوب.
٥. ش: التي.
٦. الشارع، همان؛ الشفاء، همان، ص ١٠٩.
٧. د: ـ ما.
٨. م: فأمّا.
٩. م: ـ و الجسم الكلي لا تغير له في ذاته.
١٠. م، د: لمطابقة.
١١. م: ـ الجوهر؛ همان، ص ٢٣٢.
١٢. د: ـ جواهر.
١٣. م، د: ـ وجودها.

الشمس في مكانها من فلكها المخصوص؛ فإنّ ذلك الكون ليس[١] نفسَ وجودها، فإنّه يمكننا أن نتوهّمها كائنة في غير ذلك الفلك. و سيأتي تحقيق[٢] هذه الأشياء، إن شاء الله تعالى[٣].

[حكومات حول كلام المشائين في أنّ الجواهر لاتقبل الاشتداد و الضعف]

و من أحوال الجواهر[٤] التي يشاركها فيها بعض الأعراض الاشتدادُ و الضعفُ؛ فإنّ المشائين زعموا أنّ الجواهر إنّما لم تقبل[٥] الاشتداد و الضعفَ لأنّهما لا تضادّ فيهما[٦]؛ و من شرط الاشتداد و الضعف أن يكون بين الضدين.

و زعم بعضهم أنّ عدم التشكيك فيها لاستحالة[٧] الاشتداد و الضعف [فيها][٨].

و هذا ليس بصواب على مذهب المشائين؛ فإنّه ليس[٩] جميع أنواع التشكيك إنّما يكون بالاشتداد و الضعف؛ فقد يكون بالتقدم و التأخر، و الأولى و الأحرى، و غير ذلك ممّا عرفتَه في المنطق[١٠] ممّا لا اشتداد فيه و لا تضادّ.

ثمّ إنّ المشائين الذين يقولون لا اشتداد و لا ضعف في الجواهر و لا تشكيك، يقسّمون الجواهر إلى جواهر[١١] أولى و هي الأشخاص، و إلى ثواني و هي الأنواع، و إلى ثوالث[١٢] و هي الأجناس؛ و يزعمون أنّ الأشخاص أولى بالجوهرية[١٣] من الأنواع، لأنّ بها عُرِّف الجوهر بأنّه الموجود لا في موضوع؛ لأنّه عرف ذلك من الأشخاص فسبقت القسمة للأشخاص[١٤]؛ و كانت[١٥] أحق بالمعنى الذي لأجله سمّيتْ بالجوهرية.

---

١. د: ـ ليس.
٢. د: تحقّق.
٣. همان، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.
٤. همان، ص ٢٢٢ ـ ٢٢٣.
٥. د: ـ و من أحوال الجواهر التي يشاركها ... المشائين زعموا أنّ الجواهر إنّما لم تقبل.
٦. ن: لأنّها ... فيها؛ الشفاء، همان، ص ١٠٧.
٧. ن: الاستحالة.
٨. همان، ص ٢٢٣، س ٤.
٩. د: ـ ليس.
١٠. رسائل الشجرة الإلهية، ج ١، ص ٦٣ ـ ٦٤.
١١. د: ـ جواهر.
١٢. د: الأولى ... الثواني ... الثوالث.
١٣. د: الجواهر.
١٤. ن: و سبقت القسمة اللاشخاص.
١٥. م: فكانت.

و أمّا المفارقات فهي أولى بالجوهرية من غيرها لكونها أسبق من جميع الجواهر في الوجود؛ و كذلك الأنواع أولى بالجوهرية من الأجناس، لأنّ الطبائع النوعية تكون أقرب[١] إلى التحصيل و أتمّ في ذاتها و في جواب ما هو من الجنسية[٢].

و يرد على مذهبهم[٣] أنّ الجوهر جنس و الجنس لايجوز أن يقع فيه التشكيك؛ فكيف يحكمون بأنّ بعض الجواهر أولى بالجوهرية من البعض الآخر؛ و الأحرىٰ و الأولىٰ أحد الأنواع الذي[٤] يقع به التشكيك. و لو بدّلوا قولهم: «إنّ بعض الجواهر أولى بالجوهرية من البعض»[٥]، بقولهم: «أولى بالوجود العقلي»، كان أولى؛ حتّى لو خصّصوا بالوجود العيني، ما كان يصحّ أيضاً؛ فإنّ النوع و الجنس كليان لا وجود لهما من حيث النوعية و الجنسية، حتى يكون الوجود[٦] العيني يقع عليهما بالتفاوت؛ إلّا أن يقولوا: إنّا نريد بالكلي في النوع و الجنس نفسَ الطبيعة فقط التي تصدق عليها النوعية و الجنسية، سواء كانت في الأعيان أو في الأذهان؛ و حينئذ يمتنع أن تكون الأشخاص أولى بالجوهرية من الأنواع؛ لأنّ الشخص زاد على الطبيعة النوعية بعوارض زائدة على الجوهرية. فجوهرية[٧] الأشخاص التي للإنسانية لايكون باعتبار سواد و بياض و غيرهما من الأعراض؛ بل باعتبار طبيعة الإنسانية فقط؛ فعلى هذا أيضاً لايبقى لكون الأشخاص أولى في الجوهرية من غيرها معنى.

و كان بعض العلماء[٨] لمّا رأى قوّة هذا الإيراد، حكم صريحاً بأنّ الجوهرية واقعة على ما تحتها بالتشككيك مع عدم قبولها[٩] للأشدّ و الأضعف؛ ثمّ يقول ـ

---

١. د: ـ أقرب.
٢. المشارع، ص ٢٢٣؛ الشفاء، همان، فصل ٢، ص ٩٥ـ١٠٢ بخصوص ٩٨ و ١٠٠.
٣. المشارع، ص ٢٢٣. ٤. م: التي.
٥. ش: ـ الآخر و الأحرى و الأولى أحد الأنواع ... إنّ بعض الجواهر أولى بالجوهرية من البعض.
٦. ب: الموجود. ٧. ش: بجوهرية.
٨. همان، ص ٢٢٤: «حتى أنّ بعضهم صرّح بأنّ الجوهرية ...»؛ الشفاء، همان، فصل ١، ص ٩١ـ٩٥ بخصوص ٩٤ و ٩٥. ٩. ن: قوبلها.

معلِّلاً كون الوجود ليس بجنس ـ إنّه واقع على ما تحته بالتشكيك؛ فقد وقع بين الكلامين تناقض.

[مناقضة كلام المشائين في أنّ كليات الجواهر جواهر]

و المشهور من مذهب المشائين أنّ كليات الجواهر جواهر[1].

فلقائل أن يقول[2]: إن أردتم بالكلي الذي هو جوهرٌ نفسَ الطبيعة ـ سواء كانت ذهنية أو عينية ـ فيمكن تصحيحه، و إن أردتم به الكلي الذي محله الذهن، فالمحل الذهني مستغن عن حلول ذلك الكلي، لأنّه لايتبدل المحل في نفسه عند زوال صور الجواهر الكلية؛ إلّا أنّهم يعلّلون كون المعقول من الجوهر جوهراً[3] بأنّه موجود لا في موضوع، أي[4] إنّه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع؛ و لايلزم أن يكون ذلك المعقول في الأعيان بالفعل.

قالوا[5]: المغناطيس[6] الذي في الصندوق لايجذب الحديد بالفعل بل في قوته الجذب، إلّا أنّه إذا خرج و قرب من الحديد جذبه بالفعل؛ و كذلك يكون حكم المعقول من الجوهر، فإنّه ماهية إذا وجد في الأعيان كان لا في موضوع؛ فلمّا صدق عليه تعريف الجوهر حكمنا بجوهريته.

و هذا الاستدلال فيه غلط[7] من جهة أنّ المغناطيس الذي في الصندوق يمكن أن يخرج من الصندوق و يجذب الحديد بالفعل، بخلاف الكلي المعقول من الجوهر؛ فإنّه يستحيل عليه مفارقة المحل الذي هو الذهن و حصوله في الأعيان مستغنياً عن الموضوع؛ و أمّا ما يماثله من وجه فيجوز أن يوجد مستغنياً عن الموضوع، إلّا أنّه لايلزم من استغناء ما يماثله استغناؤه.

فاعتبرْ[8] بافتقار الصورة الكلية إلى الذهن و عدم استغنائها عنه و استغناء ما يماثله و يطابقه من وجه من الجوهر الذي في الخارج عن المحل و

---

١. ن: بجواهر؛ همانجا.
٢. همان، فقره ١٩.
٣. ن: جوهر.
٤. ش: إلى.
٥. همان.
٦. ن: و المغناطيس.
٧. المشارع، ٢٢٥.
٨. ن، ب، ش: و اعتبر.

الموضوع؛ و حينئذ لايلزم من كون الجوهر الموجود في الخارج أن يكون لا في موضوع أن يكون الكلي الذي في الذهن موجوداً لا في موضوع، لأنّ الكلي مثال للجوهر الخارجي و لايلزم من جوهرية الممثّل الخارجي جوهرية مثاله الذهني؛ و رجع حاصل هذا الغلط في الأخير إلى أخذ مثال الشيء مكان ذلك الشيء؛ و قد عرفت أحوال هذا الغلط في المغالطات[1].

[مناقضة كلام القائلين بأنّ الجوهر جنس و لايقع التشكيك فيه]

و اعلم أنّ الذين يقولون بأنّ الجوهر جنس و لايجوز وقوع التشكيك فيه، أوردوا على هذا الحكم سؤالاً و هو أنّ الجسم مركب من الهيولى و الصورة، فهما علّتاه المادّية، فيجب تقدّمهما على الجسم بالجوهرية، و يلزم من ضرورة التقدم[2] وقوع التشكيك في جنس[3] الجوهر.

و لمّا رأى بعضهم وجوب تقدم الهيولى و الصورة على الجسم حكم بأنّهما ليسا بجوهرين، لكون التقدم و التأخر ينافي الجوهرية.

و أجاب هؤلاء بأنّ التقدم قد يكون بالوجود، كتقدم العلة على المعلول؛ و قد يكون بالزمان و الوجود، كتقدم الأب على الإبن؛ فشخص الأب لايتقدم على شخص الإبن بالإنسانية لتساويهما فيها، بل بالوجود و الزمان، و هما زائدان على الماهية الإنسانية الجوهرية؛ و تقدم الهيولى و الصورة على الجسم ليس بالجوهرية[4] ليلزم منه المحذور بل هو بالوجود. فيكون وجود الهيولى و الصورة يتقدم على وجود الجسم بالطبع؛ و الوجود معنى زائد على ماهية الجسم و جزئَيه[5]. و أمّا الموجود لا في موضوع فهو في الثلاثة على السواء، لايكون بعضها أولى بالوجود لا في موضوع من الآخر.

و هذا الجواب بعينه جواب عمّن توهّم أنّ الهيولى و الصورة ليسا بجوهرين، لما رأى تقدمهما على الجسم، و التقدم إذا كان بالوجود لا

---

۱. در رسائل الشجرة الإلهية، جلد اول، در باب اين مغالطه بحثی نشده است.
۲. ش: المقدم.
۳. ب: الجنس.
۴. ن، ب: بالجوهر.
۵. ن، د: جزئه.

بالجوهرية لايلزمه المحذور الذي خاف منه، و هو وقوع التقدم و التأخر في الجوهرية. ثم الجوهرية التي معناها «موجود لا في موضوع»، كما صدقت على الجسم صدقت على جزئه. هذا غاية ما أوردوه في السؤال و الجواب[1].

و لقائل أن يقول ـ على لسان المجوِّزين لوقوع التشكيك في الجوهرية ـ إنّ الجسم لمّا كان مركباً من الهيولى و الصورة و ماهيته حاصلة من مجموعهما فلو لم‌يكن الهيولى و الصورة جوهرين لم‌يكن المجموع المركب منهما جوهراً[2]؛ فالجوهرية لاحقة بالجسم بتوسط جوهرية جزئه، كما لحقت الجوهرية بالحيوان[3] بتوسط جوهرية جسميته[4] أو نفسه[5]؛ فتكون الجوهرية أولى بالجسم أو بالنفس من المجموع[6].

و هذه البحوث و إن كانت حسنة لطيفة إلّا أنّ أكثرها جدلية.

و أمّا الجواب المحقَّقُ عمّا ذكروه سؤالاً و جواباً فهو أنّ الوجود أمر اعتباري لا هوية له في الأعيان ـ على ما سنحقّقه ـ فتقدُّمُ العلل على المعلولات الجوهرية لايكون بالوجود الذي لا صورة له في الخارج، بل بالذات[7]. ثمّ لمّا كان جعل الهيولى غير جعل الصورة فهما إثنان مختلفان في الوجود و الماهية و مجموعهما هو الجسم، و هو اعتباري لايوصف بالجوهرية؛ فإنّه ليس هناك إلّا الهيولى و الصورة، و اجتماعهما هو[8] هيئة تعرض لهما عند ضمّ أحدهما إلى الآخر؛ و لايجب[9] أن يحصل من معنى الاجتماع العرضي جوهرية ثالثة، فالجسم[10] الذي هو عبارة عن اجتماع الجزئين عرض.

[مناقضة المشائين في القول بأنّ أجناس الجواهر و فصولها جواهر]

و ممّا استدلّ به المشاؤون على أنّ كليات الجواهر جواهر أنّ الماهية الجوهرية الواقعة في الأعيان ـ كالإنسانية مثلاً ـ إن لم‌تكن جوهريتها لذاتها

---

۱. المشارع، ص ۲۲۵ ـ ۲۲۷.
۲. د: جوهر.
۳. ب: بالهيولى.
۴. د: قسميته.
۵. ش: جسمية أو نفسية.
۶. همان.
۷. ن: + و الجوهرية.
۸. ن، ش: و هو.
۹. ن: فلايجب.
۱۰. ن: ـ فالجسم.

فتكون جوهريتها لاحقة بالماهية الإنسانية بسبب خصوصها و تشخصها، و حينئذ لاتكون الجوهرية ذاتية و لا لازمة لتلك الماهية؛ و إن كانت جوهريتها لنفس ماهيتها فيلزم أن تكون كليات الجواهر جواهر. و بهذا البيان أثبتوا أنّ أجناس الجواهر و فصولها جواهر.

و الجواب أنّ ماهية[١] الإنسانية التي قيل فيها إنّ جوهريتها إمّا لذاتها أو[٢] لتشخصها، هي ذهنية و هي مثال لِما في العين، و المثال لايشارك الحقيقة الخارجية، و إلّا لزم أن يكون مثال النوع نوعاً، كما كان[٣] مثال الإنسان الذي في الذهن إنساناً في الخارج؛ و كيف يصحّ ذلك؟ و المثال يفتقر إلى محل ـ و هو الذهن ـ مع امتناع المفارقة و القيام بالذات، و للممثل الخارجي قيام بذاته مستغن عن المحل؛ و لو كانت الحقيقة واحدة لكان النوع الواحد بعضه يقوم بذاته و بعضه يفتقر إلى محل؛ و ذلك عندهم ممتنع في الطبيعة الواحدة.

و أيضاً لو كان المثال الذهني شارك الممثّل[٤] الخارجي في الحقيقة و الجسم الخارجي مستغن عن المحل لكان يجب على المثال أن يستغني عنه، و المثال لايتغذى و لاينمو و لايتكلم و لايمشي، و الخارجي يصحّ فيه هذه الأشياء؛ و إذا كان كذلك فلايلزم ما ذكرتموه في الاستدلال من أنّ الماهية إن لم‌تكن جوهراً تكون الجوهرية لاحقة بتلك[٥] الحقيقة لتخصّصِها؛ فإنّ الماهية المذكورة عرض و ما في الخارج جوهر. و مثال الحقيقة لايكون نفس الحقيقة و لا جوهراً، فإنّ مثال الحيوان الذي في الذهن ـ و إن كان فيه ـ مثال التغذي و النموّ لا أنفسهما[٦]؛ و كذلك[٧] فيه مثال الجوهرية لا نفس الجوهرية.

و أمّا زيد و عمرو فجوهريتهما إنّما هي[٨] لإنسانيتهما، و هي التي يزعمون أنّ المثال المطابق للكل يحصل منها.

فإن أرادوا بالكلي نفس الطبيعة و الحقيقة التي للشيء الموجود في

---

١. د: الماهية.
٢. د: و.
٣. ن: نوعاً فكان.
٤. ش: للمثل.
٥. د: لتلك.
٦. ن: نفسهما / ب: نفسها.
٧. ن، ب: فكذلك.
٨. ش: هو.

الخارج فقط سواء كانت في الذهن أو في الخارج و سواء كانت مانعة من الشركة أو لم‌تكن مانعة فيكون هذا الكلي جوهراً واقعاً في الأعيان؛ هكذا ذكره الجماعة[1].

و فيه تحقيق ربما نشير إليه إن شاء الله تعالى؛ و قد ذكرنا لك في باب المغالطات أنّ الفصول أجزاء للجواهر[2] و جزء الجوهر[3] جوهر[4]؛ فلا حاجة إلى إعادته.

هذا خلاصة ما ذكروه في مباحث الجوهر.

[في العرَض و أقسامه من المقولات التسع العرضية][5]

و أمّا «العرض» على ما هو الرأي المشهور للمشائين إمّا أن يقتضي قسمة أو نسبة أو لا قسمة و لا نسبة[6].

و القسم الأول ـ و هو الذي يقتضي القسمة لذاته ـ هو[7] الكم، و هو إن اشتركت[8] أجزاؤه في حد واحد فهو الكم المتصل و إن[9] لم‌تشترك فهو الكم المنفصل.

ثم المتصل إن لم‌يكن قار الذات فهو الزمان، و إن كان قار الذات،[10] إمّا أن يكون قابلاً للقسمة في امتداد واحد و هو الخط؛ أو يقبلها[11] في امتدادين و هو السطح؛ أو يقبلها في امتدادات ثلاثة و هو الجسم.

و الكم المنفصل هو العدد.

---

۱. همان، ص ۲۲۸ ـ ۲۳۰.

۲. د: الجواهر.

۳. د: الجواهر.

٤. رسائل الشجرة الإلهية، جلد اول، ص ٤٥٠.

۵. در التلويحات، ص ٦ ـ ١١، باب تقسيمات عرض ذكر شده است امّا نه با نظم و اختصاری كه شهرزوری بيان كرده است و شهرزوری گر چه ظاهراً از سهروردی گرفته است اما عبارات سهروردی به عبارات ابن سينا نزديك‌تر است. النجاة، المنطق، صص ۸۰ـ۸۲. اگر ابن سهلان ساوی از مشائين بشمار آيد كه ظاهراً چنين است تعاريف او در البصائر به عبارات متن نزديك‌تر است البصائر النصيريه، صص ۱۱۱ـ۱۳۳.

٦. د: ـ أو لا قسمة و لا نسبة.

۷. د: و هو.

۸. م: اشترك / د: يشترك.

۹. ن، ب، ش: أو.

۱۰. ن، ب، د، ش: هو / م: و.

۱۱. ش: يقبلهما.

و القسم الثاني ـ و هو الذي يقتضي نسبة ـ فلم نجد لأحد من القدماء كلاماً محصّلاً معقولاً في حصره في أقسام معلومة. و إذا تعذر قسمته إلى أنواعه بالفصول الذاتية أو العرضية تعيّن الاستقراء.

فأحد أقسام النسبة نسبة الشيء إلى مكانه و هو «الأين».

و الثاني نسبة الشيء إلى زمانه و هو «المتى».

و الثالث «الإضافة» كالأبوة و البنوة و الأخوة و غيرها.

و الرابع كون الشيء مؤثراً في غيره و هو «أن يفعل».

و الخامس قبول الشيء الأثر[1] عن غيره و هو «أن ينفعل».

و السادس هو الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض أجزائه إلى البعض و بسبب نسبة تلك الأجزاء إلى الأمور الخارجة عنه و هو «الوضع».

و السابع نسبة الشيء إلى محيط بكله أو ببعضه ينتقل بانتقاله و هو «الملك».

و أمّا القسم الثالث ـ و[2] هو الذي لايقتضي قسمة و لا نسبة ـ فهو «الكيف» و له أربعة أنواع: لأنّه إمّا أن يكون محسوساً بأحد الحواس الخمس مع بطؤ الزوال فهو المسمى بـ«الانفعاليات».

و إن كان مع سرعة الزوال فهو المسمى بـ«الانفعالات».

و إن لم يكن محسوساً بالحواس الخمس بل [كان مختصاً][3] بذوات الأنفس، فإن كان ثابتاً يسمى[4] «ملكة» و إن كان غير ثابت سريع الزوال يسمى «حالاً»؛ و إن لم يكن محسوساً و لا متعلقاً بالنفوس، فإمّا أن يكون استعداداً نحو القبول و يسمى «لاقوة»؛ أو نحو اللاقبول و يسمى «قوة».

و إن كان بخلاف هذه الأقسام كلّها، فهو الكيفية المختصة بالكميات فالتي تختص بالكمية المتصلة فكالاستقامة و الانحناء و التي تختص بالكمية المنفصلة فكالزوجية و الفردية.

---

١. د: ـ الأثر. ٢. ن: ـ و.
٣. همه نسخه ها: كانت مختصة / تصحيح قياسى از مصحح: كان مختصاً.
٤. د: ثانياً فسمي.

فهذا[1] هو الكلام الإجمالي في ضبط[2] المقولات و حصرها على سبيل التساهل، و مجموعها على رأي المشائين عشرة: الجوهر ـ و قد ذكرناه ـ و الكم، و الكيف، و الإضافة، و الأين، و المتى، و الوضع، و الملك، و الفعل، و الانفعال.

فلنتكلّم في كل واحد منها على سبيل التفصيل[3].

و إذا كانت هذه هي[4] الأجناس العالية فلا حدّ لها، لأنّه لا جنس لها و لا فصل لها و لايعمّها إلّا الوجود و قد عرفت أنّه لايجوز أن يكون جنساً.

[هل العرضية جنس للأعراض]

و أمّا الذي يعمّ هذه المقولات التسع العرضية هو العرض[5]؛ و العرض ليس بجنس للأعراض[6]؛ فإنّا نعقل السواد و البياض ثم نعقل بعد ذلك إضافته إلى محل معيّن، و نسبة كل واحد منهما إلى محله المستغني عنه تابعة لماهيته و حقيقته، فليست العرضية ذاتية للأعراض؛ بل هي من لوازم الأعراض فلاتكون جنساً.

و ربما علّلوا ذلك بقولهم: إنّا نعقل السواد أو[7] الحركة أو أيّ نوع كان من أنواع الأعراض و نشكّ في عرضيته، فلاتكون العرضية ذاتية للسواد؛ و[8] إذا لم‌تكن ذاتية للسواد و غيره فلاتكون جنساً.

و هذا الوجه ضعيف؛ فإنّ القائلين بهذه المقالة يقولون: إنّ الجوهر جنس، ثمّ يثبتون جوهرية الصور و الفصول و كليات[9] الجواهر ببيّنات[10] و حجج؛ و حينئذ يقول لهم القائل: إنّا[11] نعقل الصور و الفصول و الكليات و نشكّ في جوهريتها، فيلزم على سياق ما ذكرته في العرضية أن تكون الجوهرية عرضية

---

۱. ب: و هذا.
۲. ش: + هذه.
۳. المشارع، ص ۲۲۳.
٤. د: ـ هي.
٥. ن، ش، ب، د: ـ هو العرض.
٦. الشفاء، همان، مقاله ۲، فصل ۲، ص ٦۳: «فصل فی أن العرض ليس بجنس للتسعة...».
۷. د: و.
۸. ن: ـ و.
۹. ب: فكليات.
۱۰. ن: ببيانات / ب: تبيانات.
۱۱. ن: فإنّا.

فلاتكون جنساً للجواهر و قد قلتم إنّها جنس؛ هذا خلف.

فإن أجابوا عن هذا بأنّ الذي شكّ[١] في جوهرية[٢] صورة أو فصل أو كلي إنّما هو لغفلته و عدم تنبّهه[٣] لمفهوم الجوهر أو معنى الصورة أو الفصل؛ فيقال لهم: فهكذا قولوا في السواد و البياض و غيرهما من الأعراض[٤] أنّه إنّما يشكّ[٥] في عرضية السواد و الحركة و غيرهما من لم‌يفهم مفهومات هذه الأعراض أو لم‌يفهم معنى الجوهر أو العرضية؛ و إذا[٦] استعملنا معهم هذا الطريق فيتعذر عليهم إثبات كثير من الأجناس[٧]؛ و ستقف عند انتهائنا إلى تحقيق الأمور الاعتبارية على أحوال الأجناس و الفصول و الصفات و غير ذلك من الصفات الذهنية[٨]، إن شاء الله تعالى.

[في مقولة الكم]

و أمّا «الكمّ»، فقد عرّفوه بأنّه الذي لذاته يقبل التجزّي و اللاتجزّي، و التناهي و اللاتناهي، و المساواة و التفاوت. و احترزوا بقيد «إنّه لذاته يقبل التجزي و التناهي و المساواة و مقابلاتها[٩]» عن الكم بالعرض و هو الذي يكون موجوداً في الكم أو الكم موجوداً فيه أو يكون حالاً في محل الكمّ؛ فإنّ الكم بالعرض بالمعاني الثلاثة يوجب التجزي و التناهي و المساواة و مقابلاتها لكن بواسطة كون الكم موجباً لهذه الأشياء، لا لكون طبيعة العارض للكم أو العارض لمحلّه أو المعروض للكم يوجب هذه الأشياء لذاتها؛ و يجوز أن يكون الشيء الواحد بحسب اعتبارَين مختلفين كمّاً بالذات و بالعرض معاً، كالزمان فإنّه كم في ذاته و هو أيضاً كم بالعرض؛ لأنّه ينطبق على الحركة المنطبقة على المسافة.

و المراد من التجزي هو[١٠] تأتّي أن يفرض فيه شيء غير شيء؛ لا التجزي

---

١. د، ب: نشك.
٢. د: جوهريته.
٣. د: تنبيهه.
٤. ش: + أو لم‌نفهم معنى الجوهر أو العرضية.
٥. ن: أمكن أن يشك.
٦. د، ش: فإذا.
٧. همان، ٢٣٤.
٨. در فصل چهارم خواهد آمد.
٩. د، ش: ـ مقابلاتها.
١٠. د: + أن.

بالفعل الذي لايلزم الكم، لأنّ الأفلاك و الكواكب كميّتها لاتتجزى بالفعل.

و أمّا اللاتجزي المقابل للتجزي، إن أخذه[١] بمعنى أنّه لايتأتّى أن يفرض فيه شيء غير شيء فهو ينافي الكم، فلايجوز أن يكون موجباً له؛ و إن أخذ اللاتجزي مقيّداً بالفعل فلايكون ذلك من خواص الكمّ؛ لأنّ كثيراً من الأشياء التي ليست بكمّ لاتتجزى بالفعل.

و أمّا التناهي و اللاتناهي، فيرد[٢] عليه أنّ كثيراً من الأشياء التي ليست بكمّ توصف باللانهاية، كالنفوس المفارقة؛ فإنّ الشيء لايخرج عن النفي و الإثبات؛ فيجب أن يقتصر[٣] في التعريف على قوله «إنّه[٤] الذي يقبل لذاته التجزي و النهاية و المساواة و التفاوت» ليتخلص من هذه الإشكالات.

و هذه الخواص الثلاث[٥] التي للكم تلحق الجسم[٦] بتوسط الكم؛ فالكمّ[٧] يقبلها بالذات و الجسم يقبلها بتوسطه.

فإن قلت[٨]: فقد حكمتم ـ في أول الطبيعيات ـ بأنّ الفصل و القطع و التجزي تقبله المادة دون غيرها، و هاهنا خالفتم و حكمتم بأنّ[٩] الذي يقبل التجزي ـ و هو الانفصال لذاته ـ إنّما هو الكمّ.

قلت: إنّ التجزي الذي تقبله المادة إنّما هو التجزي و الانفصال بمعنى الانقسام بالفعل، و أمّا التجزي المذكور هاهنا فمعناه أنّه يتأتى أن يفرض فيه شيء غير شيء، فذلك من خواص الكمّ؛ و لأنّه يجوز أن يكون السبب الذي يُعدّ[١٠] المادة لقبول الفصل و القطع و الانقسام هو الكم.

ثمّ إنّ الكم يقبل هذه الأشياء بتوسط المادة و إن[١١] كان المصحّح للقبول إنّما هو المقدار؛ فإنّه يمكن أن يكون أمر[١٢] مصحّحاً وجودَ شيء في غيره ثم

---

١. ش، د: أخذ.
٢. ش: و يرد.
٣. ش: يقصر.
٤. د: ـ إنّه.
٥. ن، ش: الثلاثة.
٦. ش: للجسم.
٧. د: و الكمّ.
٨. همان، ص ٢٢٤: «و الجمهور أوردوا على أنفسهم سؤالاً و هو أنكم قلتم ...»
٩. ن: أنّ.
١٠. ن، ب: بعد.
١١. د: فإن.
١٢. د: أو.

يقبل هو بالعرض ذلك الشيء.

فإن قلت[1]: فأنت قد عرّفت الكمّ بالتجزي و التناهي و المساواة و مقابلاتها؛ و هذه الأشياء لايمكن أن تتصور إلّا بالكم و ذلك يكون تعريفاً دورياً.

قلت في الجواب: إنّ التعريف المذكور للكمّ، لو كان تعريفاً حدّياً أو رسمياً لكان ذلك دوراً؛ و كيف يكون كذلك؟ و الكمّ من الأجناس العالية التي لا جنس و لا فصل لها[2] و لا[3] ذاتيات مقوّمة لها[4] فلا حدّ و لا رسم لها[5]، بل هو تعريف بحسب الاسم فقط؛ و ذلك لأنّ الكمّ و إن كان مقوِّماً للتجزي و التناهي و المساواة و مقابلاتها إلّا أنّه لايلزم من تصوّر ماهية كل واحد منها تصور ماهية الكمّ على سبيل التفصيل، لأنّه ليس كل ماهية تصورناها يجب أن تكون ذاتياتها تخطر ببالنا مفصّلةً، بل قد تخطر على الإجمال؛ مثاله الهيولي و الصورة المقوّمتان[6] للجسم، فإنّا نتصورهما على جهة[7] الإجمال، و إلّا لامتنع أن نتصور الجسم المركب منهما و لانتصورهما على جهة التفصيل؛ و إلّا لمنحتج في إثباتهما إلى برهان، بل كنّا[8] عند تصوّرِ الجسم و شعورِنا بوجوده يحصل لنا العلم بوجودهما من غير احتياج إلى برهان أو تنبيه أو إخطار بالبال.

و الجسم و إن كان أشهر من جزءَيْه ـ الهيولي و الصورة ـ تفصيلاً، فلايكون أشهر منهما إجمالاً؛ مثال ذلك الإنسان المركب من نفس و بدن فإنّه أشهر من جزئه الذي هو النفس؛ لأنّا نحتاج في إثبات وجود النفس إلى برهان أو تنبيه مع استغناء الإنسان عنهما تفصيلاً؛ و أمّا من[9] جهة الإجمال فإنّ النفس يجب أخذها في تعقّل الإنسانية مجملة[10]، كما هو مسألتنا هذه؛ فإنّ التجزي و التناهي و المساواة و التفاوت و إن تقوّم كل واحد[11] منها بالكمية، لأنّها انقسام

---

۱. التلويحات، ص ۸؛ ابن كمونه، ص ۵۹۸ ـ ۵۹۹.
۲. د: بها.
۳. ش: فلا.
۴. د: بها.
۵. م، د: ـ فلا حدّ و لا رسم لها.
۶. ن، ب، ش: المقوّمين / د: المقوّمتين.
۷. م: صورة.
۸. ب: جاى كلمه سفيد است.
۹. ن: على.
۱۰. د: مجملي.
۱۱. د، م: ـ واحد.

أو انقطاع أو اتفاق أو اختلاف في الكل، فكل[١] واحد منها أشهر من إخطار الكمية بالبال مفصلة؛ و إن كان الكمّ من حيث الإجمال أعرفَ منها، لكون الكم ذاتياً لكل واحد منها؛ فلاجرم ساغ لنا أن نُعرِّف بها الكمَّ معرفةً بحسب الاسم. و هذا خلاصة ما ذكره الشيخ الإلهي في التلويحات[٢].

و ذكر في المطارحات[٣] أنّ المتميّزين من الحكماء المشائين[٤] يوردون هذه الأشياء في معرض جُمَل و ذكر خواصّ لا على سبيل تحديد[٥].

[في أقسام الكمّ]

و أمّا أقسام الكمّ، فينقسم إلى متصل و[٦] منفصل؛ و قد عرفت في أول الطبيعيات معاني «المتصل». و يريدون بـ«المتصل» هاهنا ما هو كفصل من فصول الكمّ؛ فالمتصل بهذا المعنى هو الذي يمكن أن يفرض له أجزاء تتلاقى عند حدّ مشترك يكون نهايةً للحدَّين[٧].

[الكمّ المتصل و أقسامه]

ثم المتصل ينقسم[٨] إلى قارّ الذات و إلى غير قارّ الذات.

و القار الذات ينقسم إلى مجرد طول فقط و يسمّى «خطاً»؛ و إلى طول و عرْضٍ فحسب و يسمّى «سطحاً»[٩]؛ و إلى طول و عرض و عُمق و يسمّى «جسماً تعليمياً»[١٠]. و أنت قد[١١] عرفت في الطبيعيات أنّ الطول لايوجد مجرداً عن العرض، و لا الطول و العرض مجرّدَين عن العمق في الخارج؛ و إنّما العقل هو الذي يتصور الطولَ مع قطع النظر عن العرض؛ و كذلك يتصور الطول و العرض مع قطع النظر عن العمق؛ و[١٢] كذلك يتصور الثلاثة مع قطع النظر عن الجسم

---

١. م: و كل.
٢. التلويحات، ص ٨.
٣. المشارع، ص ٢٣٤.
٤. ب: المشائية.
٥. م، ب: وجه التحديد.
٦. د: أو.
٧. همان، ص ٢٣٥.
٨. م: + إلى قسمين.
٩. ش: عرضاً.
١٠. ش: عرضاً.
١١. ش: فقد.
١٢. د: ـ و.

الطبيعي الذي هو محلّ الجسم التعليمي؛ فهذه كلها اعتبارات عقلية[1].

و الجسم التعليمي مغاير للجسم الطبيعي، لما عرفت أنّ الشمعة تتبدّل عليها الأبعاد الثلاثة مع بقاء ماهيتها و جسميتها في جميع الأحوال؛ و هذا يدلّ ـ مع تغايرهما ـ على عرضية الجسم التعليمي. و الجسم أتمّ المقادير، لأنّه هو المشتمل على الأبعاد الثلاثة دون غيره.

و أمّا غير القارّ الذات الذي لا ثبات له، فهو «الزمان». و يدلّ على دخوله في الكمّ المتصل أنّ «الآن» الذي فيه، هو حدّ مشترك يكون نهايةً للماضي، و بدايةً للمستقبل؛ و هو معنى كون الأجزاء تتلاقى عنده[2].

و قد ظنّ بعضهم أنّ «المكان» نوع آخر من الكمّ غير ما ذكر، و ليس بصحيح، لأنّ حدّه أنّه «السطح الباطن من الجسم الحاوي المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوي»، و أنت تعرف أنّ «الظاهر» و «الباطن» و «الحاوي» و «المحوي» من المضاف؛ و أمّا «السطح» فمن الأقسام المذكورة في الكمّ [فليس نوعاً آخر منه][3].

[الكمّ المنفصل]

و أمّا الكمّ المنفصل فهو الذي لايوجد لأجزائه حدّ مشترك تتلاقى عنده الأجزاء كما كان في المتصل، و هو «العدد».

و أمّا مَن توهّم[4] أنّ العدد الفرد يكون فيه واحد متوسط[5] بين الباقي من الآحاد المصطفّة، فيكون الواحد المتوسط حدّاً مشتركاً[6] بين الأعداد المترتبة في الصف و هي ثلاثة و ثلاثة.

و أجيب عنه بأنّ العدد الفرد إمّا أن يفرض في نوع منه كالسبعة مثلا، آحاد مترتّبة يكون واحد منها في الوسط و الباقي موضوع على جوانبه، فيبطل حينئذ

---

۱. ش: كلية.
۲. همان، ص ۲۳۵.
۳. همان، ص ۲۳۵: + فليس نوعاً آخر منه.
٤. همان، ص ۲۳۵، سطر آخر: و ما يتوهم ...خطأ. و اين درست است.
٥. م: متوسطاً.
٦. ش: حد مشترك.

نوعية هذا العدد الذي هو السبعة و[1] فسدت صورته الواحدة؛ و لأنّا إذا فرضنا واحداً من العدد[2] بين[3] إثنين فيكون له طرف إلي كل واحد منها، فينقسم الواحد الوسطاني و العددان اللذان على جانبَيه[4]؛ فهذه الأعداد المفروضة أنّها أعداد ليست بأعداد بل هي إمّا أجسام أو كمّيات متصلة عرض لها العددية؛ و نحن إنّما نتكلم في الكمّ المنفصل و هو العدد لا فيما يعرض له العدد؛ فالعدد من حيث هو عدد لايكون له حدّ مشترك و ترتيب [و][5] وسط و طرف. و أيضاً فلا أولوية لبعض الآحاد بأن[6] يكون وسطاً من البعض الآخر[7].

و توهّم بعضهم أنّ «القول» نوع آخر من الكمّ المنفصل[8]؛

و ليس كذلك لأنّه ليس بكمية و إن عرض له الكمية من حيث العدد، كما يعرض لكثير من الجواهر و الأعراض؛ فليس كل ما يعرض له العدد يكون كمية؛ فـ«القول» كمّ بالعرض لا بالذات.

[القول بكمية الخفة و الثقل و تزييفه و بيان القول الحق فيهما]

و زعم بعضهم أنّ «الخفة» و «الثقل» من الكمّ؛ و لم أجد فيما وقع إليّ من الكتب أنّ القائل بكميتهما[9] أيقول[10]: إنّهما من الكمية المتصلة أو المنفصلة؟ فإن اختار أنّهما من المتصلة فأين الحد المشترك التي تتلاقى الأجزاء عنده؛ و إن قال إنّهما من الكمية المنفصلة فسبب[11] ضلالِه سماعُه[12] للجمهور يقولون: «إنّ الخفة و الثقل فيهما مساواة و تفاوت» و هما من خواص الكمّ فيكونان منه؛ فإنّه يقال إنّ الشيء الفلاني مساوٍ لهذا الآخر في الخفة و الثقل أو يتفاوتان فيهما[13]؛ و هذا ظنّ كاذب، لأنّ المساواة و التفاوت المذكورين هاهنا غير الذي عُرِّف به

---

١. ش: ـ و.
٢. ب، ش: العددين.
٣. ب: ـ بين.
٤. د: جانبه.
٥. همان: + و.
٦. ن: لبعض أن؛ همان: لبعض آحاد العدد.
٧. همان، ص ٢٣٥ ـ ٢٣٦.
٨. همان، ص ٢٣٦.
٩. د: بكميتها.
١٠. ن: أ يقول.
١١. ن: فبسبب.
١٢. ب: شناعة.
١٣. همانجا.

الكمّ. فإنّهم يريدون بالمساواة في باب الخفة و الثقل جذْبَ[1] عمود الميزان[2]؛ و في التفاوت اشتدادَ الجذب[3] لزيادة الثقل في الطرف و الخفةِ في الآخر؛ و أمّا المساواة التي[4] عُرِّف بها الكمّ فهي المساواة بالحقيقة، التي هي عبارة عن انطباق طرفي كلّ واحد من الشيئين على طرفي الآخر. و يجب أن تعلم أنّ هذه المساواة الانطباقية إنّما تختص بالكم المتصل دون المنفصل، فإنّه لايكون في المنفصل طرفٌ و وسط ليتصور الانطباق المذكور؛ و إنّما المساواة العامة لهما[5] الشاملة للقسمين هي التي قيل إنّها اتفاق في الكم.

و الحق أنّ الخفة و الثقل كمّانِ بالعرض، لحلولهما[6] في محل الكمّ: فإنّ الثقل قوة تحرِّك الشيء إلى أسفل، و الخفة قوة تحرِّكه إلى فوق، و القوة تحلّ في الجسم كما تحلّ الكمية فيه أيضاً.

[قسمة أخرى للكمّ]

و ينقسم الكمّ قسمةً أخرى[7] إلى ذي وضع و هو ما يصحّ أن يكون لأجزائه اتصالٌ مع ثبات يمكن أن يشار إلى كل واحد من أجزائه أنّه أين هو من الآخر؛ فعلى هذا ينحصر ذو الوضع في الخط و السطح و الجسم. و أمّا الزمان الذي هو من الكميات المتصلة فهو ممّا لا وضع له.

و إلى غير ذي وضع و هو ما ليس لأجزائه اتصالٌ مع ثبات يمكن أن يقال أين كل واحد من الآخر، و هو العدد مع الزمان[8].

[القول بأنّ الواحد عدد و نقده]

و زعم بعضهم[9] أنّ «الواحد» لمّا كان مبدءاً للعدد يلزم أن يكون عدداً

---

۱. ن، ش: حدب (نسخه بدل ن: جذب). ۲. د: عمودا غير أنّ.
۳. ن، ش: الحدب (نسخه بدل ن: الجذب).
٤. ن: الذي. ٥. د: بهما.
٦. د: ككونهما. ۷. همان، ص ۲۳۷.
۸. مقصود آن است كه غير ذى وضع دو مصداق دارد يكى عدد و ديگرى زمان؛ همانجا و أمّا الزمان ... شارك العدد في أنّهما من الكمّ الذي لا وضع له».
۹. ن: بعض الناس.

أيضاً؛ فأدخَلَ «الواحدَ» بهذا الطريق في قسم الكميات المنفصلة؛ و هذا ليس بصحيح؛ فإنّه ليس كل ما كان مبدءاً لشيء يجب أن تكون حقيقتُه حقيقةَ ذلك الشيء الذي هو مبدأ له؛ فإنّ[١] النطفة و إن كانت مبدءاً للإنسان فلايلزم أن[٢] يكون إنساناً؛ و إذا كان حدّ الكمية غير صادق على «الواحد» فلايكون الواحد كمّاً لا متصلاً و لا منفصلاً[٣].

و أخطأ بعضهم في الردّ على القائل بأنّ «الواحد» عدد، بأنّه لو كان عدداً وجب أن يتّصف بخواص العدد من الزوجية و الفردية؛ فإنّه إذا لم‌يتحاش من إطلاق اسم العدد على الواحد لم‌يتحاش من إطلاق اسم الفرد عليه؛ فإنّ الفرد إذا كان هو غير المنقسم بمتساويين فهو صادق على الفرد؛ و نحن إنّما منعنا الفردية لامتناع العدد عليه فكيف يبطل هو العددية لامتناع الفردية و الزوجية[٤].

[القول بكمية النقطة و تزييفه]

و هؤلاء[٥] الذين حكموا بكمية الوحدة، حكموا أيضاً بكمية النقطة[٦] معلّلين بكونهما مبدأين لجميع أنواع الكميات لأنّ الواحد لمّا كان مبدءاً للعدد فكذلك النقطة مبدأ للخط و الخط للسطح و السطح[٧] للجسم؛ فنسبة الوحدة إلى العدد كنسبة النقطة إلى الخط.

و هذا تعليل ضعيف؛ و ذلك لأنّ الواحد جزء من العدد و ليست النقطة جزءاً من الخط و إنّما هي نهاية و قد علمت أنّ النهايات عدمية ليست بذوات لتكون داخلة تحت مقولة؛ لأنّ المقولات وجودية لاتدخل تحتها إلّا ما هو وجودي.

---

١. د: و إنّ.
٢. ب: ـ يلزم أن.
٣. همانجا.
٤. همان، ص ٢٣٨.
٥. در نسخه ش همه جا به اين صورت است: «هاؤلاء».
٦. د: ـ بكمية النقطة.
٧. ب، ش: و هو.

[الوحدة و الوجود لاتدخلان تحت مقولة]

و الحق أنّ «الوحدة» و «الوجود» أمران اعتباريان[۱] لاتدخلان تحت مقولة[۲].

و جماعة المتأخرين[۳] من المشائين[٤] يساعدون في [أنّهما لاتدخلان][٥] تحت مقولة، فلايكون فوقهما أجناس و لا تحتهما[٦] أنواع، فلايخلّ ذلك عندهم بحصر الأجناس العالية في عشرة[۷].

[في القول بأنّ الطول و القصر النسبيان من الكميات]

و توهّم بعضهم أنّ «الطول» و «القصر» النسبيان من الكميات، كما يقال: خط كذا طويل و سطح كذا عريض و عدد كذا[۸] كثير؛ فإنّ كل خط[۹] و إن كان لابدّ و أن يكون طويلاً و كذلك كل سطح عريضاً و كل عدد كثير، إلّا أنّها أحوال تعرض للكمّ بحسب نسبة البعض إلى البعض[۱۰] و ليست[۱۱] بكميات صرفة بل هي أمور عارضة للكميات المحضة[۱۲].

و زعم هؤلاء أنّ المتصل و المنفصل المذكوران أنّهما فصلان لجنس الكم، لايزيدان في الأعيان على طبيعة جنس الكم ليندرجا[۱۳] بذلك السبب تحت مقولة من المقولات، حتى[۱٤] يكون العدد واقعاً تحت مقولة[۱٥] الكمّ الذي هو جنسه و تكون المنفصلة التي هي[۱٦] فصله واقعة تحت مقولة[۱۷] أخرى، فيكون العدد من مقولتين؛ فإن[۱۸] لميكونا زائدين على جنس الكم فالمتصل[۱۹] لايخالف

---

۱. د: اعتباران.
۲. همانجا.
۳. م: ـ المتأخرين.
٤. د (هامش م): من المساعدين.
٥. نسخه ها: أنّها لايدخل؛ تصحيح قياسي.
٦. م: فوقها ... تحتها.
۷. همانجا.
۸. در نسخه ش اغلب به اين صورت است: «كذي».
۹. د: واحد.
۱۰. د: ـ إلى البعض.
۱۱. ش: فليست / د: و ليس.
۱۲. همان، ص ۲۳۹.
۱۳. ن، ش، ب: ليندرجان.
۱٤. نسخه ها: حينئذ.
۱٥. ش: ـ من المقولات و حينئذ يكون العدد واقعاً تحت مقولة.
۱٦. م: ـ هي.
۱۷. ب: ـ مقولة.
۱۸. ن، ب، ش: فإذا.
۱۹. ش: و المتصل.

المنفصل إلّا بذاته فقط، و هذا صحيح[١].

و الخط و السطح و الجسم متصلة لذاتها. و الزمان و إن كان متصلاً واحداً[٢] بذاته إلّا أنّه قد يعرض له[٣] المنفصلية بطريق العرض، باعتبار انقسامه إلى سنين و شهور و ساعات تعدّ.

و لمّا [كانت] المساحة تقديرَ المتصل، و العدّ[٤] تقديرَ[٥] المنفصل، فالماسح و العادُّ يجب أن يكون له شعور و إدراك لا من الجمادات[٦]؛ و أمّا المفارقات الروحانية فهي أرفع من هذا. و الممسوحات يعرض لها أن تصير معدودة، و حينئذ لاتكون العددية مقوّمة لماهياتها، بل تكون لاحقة بها[٧].

[لا تضادّ في الكميات][٨]

و اعلم أنّه لا تضادّ في الكميات: أمّا الخط و السطح و الجسم التعليمي من أقسام المتصل فلا تضادّ بينها، لأنّها تجتمع في الجسم الطبيعي؛ و الأضداد يستحيل أن تجتمع في موضوع واحد.

و ليس بينها و بين الزمان تضادّ، لأنّ الضدّين هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد و ليس الزمان معاقباً لها على موضوع واحد، لأنّ موضوع الثلاثة هو الجسم الطبيعي و موضوع الزمان إنّما هو الحركة.

و ليس بين أنواع العدد الذي هو الكمّ المنفصل تضادٌّ.

و علّل بعضهم ذلك بأنّ كل عدد أكثر فإنّه يتقوّم[٩] بالعدد الأقل؛ لأنّ الأقل موجود في الأكثر؛ فلا تضاد على هذا التقدير.

و هذا ليس بحقٍّ على مذهب أفاضل المتأخرين؛ فإنّهم يقولون: إنّ كل

---

١. همان، ص ٢٣٩.
٢. ش: متصل واحد.
٣. د: ـ له.
٤. م، د: العدد.
٥. د: ـ تقدير.
٦. براى روشن شدن مطلب عين عبارت الشارح (ص ٢٤٠) نقل مى شود: «و العادّ و الماسح لايصح أن يكون إلّا ذانفس إذ الجمادات نازلة عن رتبة التقدير إذ لا شعور لها».
٧. همان، ٢٣٩ ـ ٢٤٠.
٨. همان، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١.
٩. د: يقوّم.

واحد من العدد نوع برأسه و كل نوع لايتقوّم[1] بنوع آخر؛ فإنّ العشرة نوع واحد لو تقوّمتْ من خمسة و خمسة، فلايكون ذلك أولى من تقوّمِها من[2] أربعة و ستة أو من ثلاثة و سبعة أو من اثنين و ثمانية؛ و لايتصور على مذهبه[3] عند تقوّمها بذاتيات معيّنة أن تتقوّم بعد ذلك بذاتيات أخرى[4].

فالصواب أن يعلّل عدم التضاد بين أنواع الأعداد بأنّه ليس بين العدد الأقل و الأكثر غاية الخلاف؛ لأنّ العدد الأكثر لايمكن أن ينتهي إلى حدٍّ لايتصور المزيد عليه، بل يذهب إلى غير النهاية لذهاب الأعداد كذلك.

فإن قلت[5]: فقد حكمتَ مطلقاً أنّه لا تضادّ في العدد، و هذا الحكم منقوض بالزوج و الفرد المتضادين.

قلت: ليس بين الزوجية و الفردية تضادٌّ لوجوه ثلاثة:

الأول، إنّ شرط الضدين أن يكونا ذاتين، و الفردية ليست بذات بل هي عبارة عن عدم انقسام العدد بمتساويين؛ فالفردية يكون عدم الزوجية لا ضدّها.

الثاني، إنّا و لئن سلّمنا تضادّهما، فيكونان من قبيل الكيفيات[6] لا أنّهما يكونان من نفس الكميات؛ و هذا الوجهُ جدليٌّ.

الثالث، ـ و هو أقوى ـ إنّهما لايتعاقبان على موضوع واحد لكون العدد الزوج لايمكن أن يصير فرداً ليحلّ في موضوعه و بالعكس؛ فلايتصور تضادُّهما.

[ردّ ابن سهلان كلامَ ابن سينا بأنّ الفردية تتقوّم بالزوجية و نقضه]

و اعلم أنّ الشيخ الرئيس صرّح بأنّ الفردية تتقوّم بالزوجية[7].

---

۱. د: لايقوّم.
۲. ش: ـ من.
۳. ن: ماهية.
٤. همانجا.
٥. همانجا.
٦. د: الكم.
۷. التلويحات، ص ۱۰؛ ابن سهلان ساوى: البصائر النصيرية، تصحيح: حسين مراغى (غفارپور) با تعليقات محمد عبده، انتشارات شمس، تهران ۱۳۸۳ ش، ص ۱۱٦.

و ردّ عليه القاضي ابن سهلان الساوي[١] بأنّ موضوع الفردية و إن كان يتقوّم بموضوع الزوجية كالخمسة الدراهم[٢] المتقوّمة بموضوع الأربعة، إلّا أنّ الفردية إمّا أن تكون عدم الزوجية كما هو المختار، أو ضدَّها ـ و على كلي[٣] التقديرين ـ فالشيء لايمكن أن يتقوّم بضدّه و لا بعدمه[٤].

و بعضهم حكم بتقوّمِ الفرد بالزوج[٥] بمعنى أنّ وجود العدد الزوج في العدد الفرد.

و بعضهم عارَضَ هذا القائلَ بعكسه و هو وجود العدد الفرد في العدد الزوج، فإنّه ليس تقوُّمُ أحدِهما بالآخر أولى من العكس.

و الشيخ الإلهي ردّ على هؤلاء في التلويحات[٦] بأنّ مراد الشيخ الرئيس في حكمه بأنّ الفرد يتقوّم بالزوج أنّ الفرد عدم الزوج و العدميات لاتحصل مفهوماتها في الذهن إلّا إذا حصل مفهوم الوجوديات التي العدميات عدمها[٧]؛ فمفهوم العدميات في العقل يفتقر إلى مفهوم الوجوديات[٨]؛ فإنّا لايمكننا أن نفهم العمى الذي هو عدم البصر إلّا إذا فهمنا البصرَ الذي[٩] هو وجودي؛ فمفهوم الوجودي جزء من مفهوم العدمي كما عرفت؛ فالعدمي[١٠] يكون متقوّماً بالوجودي في الذهن لا في الخارج؛ و إذا تقوّم مفهوم العدمي بالمفهوم الوجودي[١١] فكيف يكون ضدَّه؟ فإنّ الضد لايتقوّم بضدّه.

[الكميات التي لا تضاد فيها]

و الكميات المتصلة لاتُضادُّ الكميات المنفصلةَ لاجتماعهما في الجسم الطبيعي؛ فإنّ العدد قد يعرض للمقادير الثلاثةِ ـ الخطِ و السطحِ و الجسمِ

---

١. همانجا.
٢. ش: دراهم.
٣. م، ن: كلا / د: ـ كلي.
٤. ب: تقدمه.
٥. ش: كالزوج.
٦. التلويحات، ٩ ـ ١٠.
٧. د: ـ عدمها.
٨. ش: ـ التي العدميات عدمها، فمفهوم العدميات في العقل يفتقر إلى مفهوم الوجوديات.
٩. د: ـ الذي.
١٠. م، د: و العدمي.
١١. د: الوجود.

التعليمي ـ و الجسمِ الطبيعي الذي فيه جميع المقادير.

و الزمان لايضادّ المنفصلات لإمكان اجتماعهما.

و الكميات لا تضادّ بينها و بين باقي المقولات للاجتماع، و هو ظاهر عند الاعتبار[١].

فإن قلت[٢]: قد ذكرت أنّه لا تَضادَّ في الكمّ، و الصغير و الكبير و القليل و الكثير من الكمّ، و هي متضادّة.

قلت: مسلّم أنّ الصغير و الكبير لايتصور أن يكون[٣] إلّا كمّاً متصلاً، و كذلك القليل و الكثير إلّا كمّاً منفصلاً؛ إلّا أنّها لاتكون[٤] نفس الكمية المتصلة و المنفصلة، بل هي كمّية مع إضافة لا محض الكمية؛ و هي باعتبار كونها كمية غير قابلة للتضاد و باعتبار الإضافة لاتكون بينها غاية الخلاف. و على تقدير كونها كميات صرفةً ـ على سبيل المسامحة ـ فليس بينها غاية البعد لتكون متضادةً، لأنّ الشيء الواحد قد يكون صغيراً باعتبار إضافته[٥] إلى شيء، و كبيراً[٦] باعتبار إضافته إلى آخر؛ و كذا الحال في القليل و الكثير؛ فلو كانت متضادةً لزم اجتماع الضدين في شيء واحد و ذلك محال؛ بلى قد يكون ـ على مذهب المشائين ـ بين المقدار الأصغر و الأكبر المتعاقبَين على مادة واحدة بالتخلخل و التكاثف تضادٌّ، إذا لم‌يشترط في الضدين أن يكون بينهما غاية الخلاف؛ و عند اشتراطه لايمكن التضادّ بينهما، لأنّ المقدار في الكثير لاينتهي إلى حدٍّ لايتصور أن يكون أكبرَ منه، فلايكون بينهماتضادّ[٧].

و أمّا الاستقامة و الانحناء، فعلى تقدير تسليم التضادّ بينهما لايلزم من ذلك أن يكون في الكميات تضادّ؛ لأنّهما من الكيفيات التي تكون في الكميات[٨].

و بعضهم نازع في صحّة التضاد بينهما، لتوهّمه أنّ تسليم التضاد

---

١. التلويحات، ص ١٠.
٢. المشارع، ص ٢٤١.
٣. ش: ـ أن يكون.
٤. أنّها تكون.
٥. ن: إضافة.
٦. د: كثيراً.
٧. د: ـ تضاد.
٨. المشارع، ٢٤١ ـ ٢٤٢.

بينهما[١] يوجب أن يكون بين موضوعَيهما[٢] ـ و هو الكمّ ـ تضاد؛ و قد بيّنا أنّه لا تضادّ في الكمّ.

و قد توهّم بعضهم أنّ بين المكان[٣] العالي و السافل تضادٌّ؛ فإذا شرط[٤] في التضاد التعاقب على موضوع واحد، فالمكان[٥] العالي و السافل لايتصوّر فيه ذلك؛ فلايمكن فيه التضاد؛ و على تقدير تسليم التضاد فيهما، فالتضاد[٦] لايكون بسبب السطح؛ فقد عرفت أنّه من الكم الذي لا تضاد فيه؛ فالتضاد إمّا أن يكون بسبب الحركة أو [المتمكّن، و المتمكّن][٧] لايكون فيه[٨] تضادٌّ إلّا بالعرض[٩].

[كلام المشائين في أنّ الكم لايقبل الاشتداد و الضعف]

و زعم المشاؤون أنّ الكم لايقبل الاشتداد و الضعف[١٠]؛ فإنّ خطّاً لايكون أضعف من خط، و لا سطح من سطح؛ و في العدد لايكون خمسة أشدّ من خمسة، و لا عشرة من عشرة؛ و الكمية الواحدة لاتقبل الازدياد و النقص؛ و إن كان الكمّ فيه زيادة و نقصانٌ بحسب اعتبار زائدٍ و ناقص؛ لأنّ الخمسة إن قبلت الزيادةَ في ذاتها أو النقصَ، بطلت الخمسة و حصل شي آخر؛ و كذلك المقدار[١١] الواحد إذا زاد أو نقص بطلت الكميةُ الأولى و حصل مقدارٌ آخر غير الأول؛ فالشخص[١٢] الواحد من الكميات لاتقبل الزيادة و النقصانَ في ذاته؛ و كذلك الشخص الواحد لايزداد و لاينتقص بالتخلخل و التكاثف على ما يراه المشاؤون؛ بل يبطل المقدارُ الأول و يحصل الثاني؛ و إن كانت الكمية يكون فيها أزيد و أنقص، لكن لايكون فيها أشد و أضعف[١٣].

---

١. ن، ش: فيهما.
٢. ن: موضوعهما.
٣. د: مكانَي.
٤. د: فإن اشترط.
٥. د: بالمكان.
٦. ش: و التضاد.
٧. نسخه ها: التمكن و التمكن؛ الشارع: المتمكن و المتمكن.
٨. د: ـ فيه.
٩. همان، ص ٢٤٢.
١٠. البصائر النصيرية، ص ١١٧.
١١. د: ـ المقدار.
١٢. د: بالشخص.
١٣. همان، ص ٢٤٢ ـ ٢٤٣.

[كلام المشائين في الفرق بين الأشد و الأضعف، و الأزيد و الأنقص]

و فرّق المشاؤون بين الأشد و الأضعف، و الأزيد و الأنقص بعدّة وجوه[١]:

الأول، إنّ الزائد و الناقص يمكن الإشارة إلى قدر ما زاد و حصل من المقادير، و لايمكن ذلك في الأشد و الأضعف.

الثاني، إنّ التفاوت في الأشد و الأضعف إنّما يكون منحصراً بين طرفين معيّنين؛ و أمّا الزائد و الناقص فلايكون التفاوت فيه منحصراً بين طرفين معيّنين.

الثالث، إنّ كل شدة و ضعفٍ يقتضي حصول نوع آخر و يختلف الحد بحسب اختلاف الأنواع على ما هو مذهب[٢] القوم و ليس كذلك في الزيادة و النقصان؛ فإنّ الخط[٣] عندهم طول مجرد بلا عرْض، و لايختلف هذا في الطويل و القصير لعدم اختلاف النوع.

و أيضاً لو كانت الكمية قابلةً للأشد و الأضعف، لوجب أن يكون في الكميات تضاد و قد بيّنا عدم التضاد فيها[٤].

[في المساواة و اللامساواة]

و «المساواة» التي هي من خواص الكمّ لاتقابلها[٥] الزيادةُ و النقصان؛ بل يقابلها الغير المساواة التي تنقسم[٦] إلى زيادة و نقصان؛ فإنّ الشيء الواحد لايكون له مقابلان[٧]؛ و اللامساواة لمّا كانت سلب المساواة فلاتكون مختصة بالكم، بل تصحّ على غير الكم أيضاً؛ إلّا أن تؤخذ[٨] اللامساواة مع قيد الإمكان و يسمّى حينئذ بـ«التفاوت».

و المساواة من الأمور الفطرية التي ينبغي أن لاتعرّف بشيء، و[٩] قد

---

١. البصائر النصيرية، ص ١١٨.
٢. د: ما ذهب.
٣. د: الخلط.
٤. همان، ص ٢٤٣.
٥. د: لايقبلها.
٦. د: ـ تنقسم.
٧. ش: مقابلات.
٨. د: يوجد.
٩. د: ـ و.

يُعرِّفونها على سبيل شرح المعنى، فيقولون: إنّها توهُّمُ تطبيق أبعاد المتصل أو آحاد المنفصل بعضها على بعضٍ بحيث لايوجد أحد المنطبقين حاصلاً عند حدّ لايحصل الآخر عنده.

و أمّا اللامساواة فهو أن يتجاوز أحدهما أو يقصر[١].

و التعريف الإجمالي و هو قولهم: «إنّ المساواة اتفاق في الكمية» أولى من هذه التعريفات المتعسّفة[٢] المشتملة على الترديد المنهي عنه في التعريف.

و إذا عرّف[٣] المساواة بالتطبيق في أبعاد المتصل و المنفصل فالعددان المتساويان لايكون بينهما حدّ و وسط و ترتيب؛ فتطبيق الآحاد المذكورة فيه ليس بصواب؛ فإنّ التطبيق في الآحاد تفصيل للعدد[٤]، و ذلك مُبطل لنوعيته، فكيف يكون معرِّفاً له؟ و على تقدير صحة التعريف ففيه تجوّز كثير[٥].

[نقض ما ظُنّ أنّ الزوج و الفرد نوعا العدد]

و قد ظنّ بعضهم أنّ الزوج و الفرد نوعا العدد، و ليس ذلك بصحيح، لأنّ الأنواع التي هي[٦] للعدد ذوات مبالغ[٧]، كالخمسية و التسعية و العشرية[٨] و غيرها، بخلاف الزوجية و الفردية اللتان[٩] لايتعيّن فيهما مبلغ[١٠].

ثمّ إنّ الأنواع ـ عند الحكماء ـ من الطبائع المحصّلة في الخارج؛ فلو كانت الزوجية و الفردية نوعَين محصَّلين لزم أن يكون لكل منهما فصلٌ وجودي، و أنت قد علمت[١١] أنّ الفردية عدمية؛ و لأنّ أنواع[١٢] العدد يجاب بها عن السؤال بـ«كم؟»؛ فإذا قيل: كم هذا العدد؟ فيقال: إنّه خمسة أو عشرة، و لايجوز أن يقال[١٣] بأنّه زوج أو[١٤] فرد؛ و لو كانت الزوجية و الفردية ذاتيَين لأنواع العدد

---

١. همان، ص ٢٤٣ ـ ٢٤٤.
٢. د: المنقسمة.
٣. د: عرفت.
٤. ش: العدد.
٥. همان، ص ٢٤٤.
٦. د: ـ هي.
٧. د: متألفة.
٨. ب: كالخمسة و التسعة و العشرة.
٩. ش: اللذان.
١٠. همان، ص ٢٤٤.
١١. د، م: عرفت.
١٢. د: الأنواع.
١٣. ن، ش: + في الجواب.
١٤. ب: و.

لوجبَ أن يكون تعقّلُهما سابقاً على تعقّل الأنواع و ليس كذا؛ بل إنّا نعقل العشرة أوّلاً ثم نعقل[١] بعد ذلك أنّها زوج[٢].

و المشهور أن كل نوع من أنواع العدد حقيقة بسيطة واحدة وليس لتلك الأنواع من جهة وحداتها و أنواعها أسامي معلومة عندنا، و إنّما نعبّر عنها بلوازمها، كالأربعة و الخمسة و الستة و غيرها؛ و الخمسة[٣] ليست جزءاً مقوّماً للعشرة من حيث ماهية العشرة لأنّا نعقلها دون الالتفات إلى الخمسة و غيرها؛ و هكذا كل عدد أكثر نعقلُه بعد قطع النظر عن العدد[٤] الأقل؛ فليس[٥] الأقل في جميع مراتب الأعداد جزءاً من الأكثر؛ و لو كان جزءاً فلايكون تقويم العشرة من خمسة و خمسة أولى من سبعة و ثلاثة، و ثمانية و إثنين، على ما ذكرنا[٦].

و النوع الواحد لايكون له مقوِّمات مختلفةٌ يتقوّم تارةً بهذا و تارةً بذاك، ليلزم من ذلك[٧] اختلاف الحدود؛ فإنّه يمتنع أن تكون لحقيقةٍ واحدة صورتان؛ فلايجوز أن يقال في تعريف العشرة مثلاً إنّها المركبة من خمسة و خمسة أو غير ذلك، فإنّ العشرة ذات واحدة و نوع واحد غير قابلة للقسمة الكمية؛ و لها وحدةٌ باعتبار تلك الوحدة تلزمها لوازم و خواص؛ و العشرة و إن كان فيها كثرة فليست كثرة و عشرة لذاتها بل لغيرها، و هي في نفسها حقيقة واحدة نوعية، و كذا باقي أنواع العدد[٨].

و الشيخ الإلهي زعم أنّ قولهم: «ليس لأنواع العدد من حيث وحداتها و نوعياتها اسم نعرفه، و هذه الأسماء المتعارفة المعبَّر عنها عن أنواع العدد فهي لوازم لتلك الأنواع كالخمسية و العشرية و غيرها» ليس بصواب، فإنّا نعلم بالضرورة أنّا عقلنا العشرة نفسها[٩] لا شيئاً[١٠] هو عدد يلزمه العشرية أو نوع

---

١. ن: أنا أعقل ... ثم أعقل.
٢. همانجا.
٣. د: ـ و الخمسة.
٤. ش: القدر.
٥. ب: و ليس.
٦. همان، ص ٢٤٤ـ ٢٤٥.
٧. ب: ذاك.
٨. همان، ص ٢٤٥.
٩. د: بعينها.
١٠. ن: الأشياء

مجهول يعرض له العشرية[1]؛ و إذا كان النوع الذي يلزمه العشرية أو غيرها مجهولة الاسم و الحقيقة، فكيف أمكنه الحكم بوجوده[2]؟

فإن قلت: إنّما حكمتَ بوجوده استدلالاً من وجود اللازم الذي هو العشرية على وجود الملزوم[3] الذي هو النوع.

قلت: إنّما يستدل بالعشرية على شيء معدود[4] العشرة[5] لا على النوع[6] المجهول.

و الحق أنّ الخمسة و العشرة من حيث خمسيتها و عشريتها، يقال لكل منها عدد و نوع؛ و كذا باقي أنواع الأعداد و[7] هي هذه المذكورة المنطوق بها لا أشياء أخرى مجهولة يلزمها هذه اللوازم؛ و العدد و أنواعه أمور فطرية و إدراكها بديهي لايحتاج إلى هذه التعيّنات المُفسدة[8] للأذهان المُشوّشة للفطرة؛ فهؤلاء جعلوا الحقائق المعلومة بالبديهة ـ بما لزمهم من كثرة الإسهاب في الكلام و البسط في الأصول و الفروع ـ مجهولة[9].

[في الردّ على من توهّم أنّ العدد لا حقيقة له]

و توهّم بعضهم أنّ العدد لا حقيقة له و ليس بشيء و إذا لم تكن له[10] حقيقة فهو[11] عدم فكيف يكون للعدد خواص و لوازم[12] من الزوجيةِ و الفردية و الزائديةِ و الناقصية و التمامية و غير ذلك من المناسبات العجيبةِ الغريبة المذكورةِ في الأرثماطيقي و التأثراتِ الحاصلة منه في علم الأوفاق؛ فإذا[13] كان العدد موجوداً فالوحدة[14] التي[15] العدد مركب منها يجب أن يكون موجوداً، فإنّ

---

1. د: ـ أو نوع مجهول يعرض له العشرية.
2. همانجا.
3. د: الموهوم.
4. ش: معدودة.
5. ب: ـ العشرة.
6. د: نوع.
7. ن: ـ و.
8. ب: البعيدة.
9. همانجا.
10. د: ـ له.
11. ن، ش، ب: و هو.
12. د: اللوازم.
13. د: و إذا.
14. د، م: و الوحدة / ش: بالوحدة.
15. د: + هي.

الموجود لايتصور أن يتركب من غير موجود. هذا ما ذكره هؤلاء القوم[١].

و أقول: إن أرادوا بوجود العدد و الوحدة التي هي مبدأ[٢] الوجود الذهني فهو صحيح، و إن أرادوا الوجود الخارجي فهو ممنوع، فإنّا سنبيّن أنّ الوحدة و العدد أمر اعتباري لا هوية له في الأعيان ليكون نوعاً موجوداً.

[في قدح ما قيل في تعريف الواحد و العدد]

و قول بعضهم في تعريف الواحد بأنّه[٣] مبدأ العدد، ثم يُعرِّف العدد[٤] بأنّه يحصل من اجتماع الآحاد [ليس بتعريف صحيح][٥]، فقد أُخِذ في هذا التعريف كلٌّ منهما في تعريف الآخر؛ و لأنّ الزوجية تحصل من اجتماع الآحاد مع كونها[٦] ليست من أنواع العدد؛ اللّهمّ إلّا أن يقيّد بقوله: «يحصل من اجتماع الآحاد»، «حصولاً أوّلياً»، إلّا أنّ الإشكال الأول باق بحاله.

و بعضهم عرّف العدد بأنّه «مجموع الآحاد» و طعن فيه أنّه يفهم منه أنّ العدد لا ذات له موجود؛ و إنّما هو نفس مجموع الآحاد و جملتِها؛ و ليس كذا بل هو أمر يحصل في الأعيان[٧].

و الحق أنّ العدد أمر ذهني ـ على ما سيأتي ـ و قد عرفت أنّ الواحد و العدد من الفطريات المستغنية عن التعريف.

و جميع الأشياء يُقدَّر و يُعدّ بالواحد؛ و يأخذون في الممسوحات و المعدودات الواحدَ من كل منهما[٨] أقلّ ما يتأتّى[٩] أن يؤخذ واحد من ذلك الجنس.

و قد يكون الواحد حاصلاً بالطبع كبندقة أو فستقة؛ و قد يكون الواحد [بالفرض][١٠] كدرهم أو دينار.

---

١. همان، ص ٢٤٥.

٢. ن: مبدأه.

٣. ن: أنّه.

٤. د: ـ ثم يعرف العدد.

٥. نقل از الشارح، ص ٢٤٦.

٦. د: كونهما.

٧. همان، ص ٢٤٦..

٨. د: منها.

٩. ب: سيأتي.

١٠. نسخه ها: بالعرض.

[في الاحتجاج على عرضية الوحدة]

و احتجّوا على عرضية الوحدة: بأنّها لو كانت جوهراً ما صحّ أن يتّصف بها العرض، لأنّ الجوهر يمتنع عليه أن يكون وصفاً للعرض؛ بخلاف ما إذا كان عرضاً فإنّه يصحّ أن يوصف بها الجوهر؛ فإنّ الأعراض يوصف بها الجواهر؛ و لأنّ الماء و كثيراً من الأشياء قد يكون واحداً و يتكثّر بعد ذلك؛ و بالعكس يكون كثيراً ثم يتوحّد.

و حقيقة الماء و غيرها مع جنسيتها[١] و نوعيتها واحدة غير متبدلّة؛ فيكون تبدّل[٢] الأعداد هاهنا كتبدّل الأبعاد على الشمعة، فالأبعاد[٣] و الأعداد و الوحدة أمور عرَضية لايتبدّل بها[٤] الأنواعُ و لايغيّر بها[٥] جوابُ ما هو.

و لأنّ الوحدة لو كانت ذاتية مقوّمة لجوهر لوجب أن[٦] يكون تعقّلها سابقاً على تعقّل الجوهر و كانت الجواهر غير معقولة إلّا بها؛ و ليس كذا[٧].

و أمّا عرضية الخط و السطح و الجسم التعليمي فقد مرّ في أوائل الطبيعيات، و عرفت هناك أيضاً أنّ الخط و السطح قد يؤخذان بمعنى النهاية فيكونان عدميّين؛ و قد يؤخذان باعتبار كونهما مقداراً فيكونان حينئذ وجوديّين من باب الكمّ[٨].

[الخط الواحد بالعدد لايكون موضوعاً للاستقامة و ... عند المشائين]

و من قواعد المشّائين أنّ الخط الواحد بالعدد لايكون موضوعاً للاستقامة و الانحناء و الاستدارة، و كذلك السطح الواحد لايصلح أن يكون موضوعاً للتسطح و التقبب[٩]؛ و الجسم إذا لم يتغيّر عن الحالة التي كانت عليها[١٠] لايصيّر الخط المستقيم منحنياً و بالعكس و لا السطح المقبب مسطحاً[١١] و بالعكس[١٢].

---

١. د: جسميتها.
٢. ب: يتبدل.
٣. ش: و الأبعاد.
٤. د: لها.
٥. د: ـ بها.
٦. ب: يوجب / د: + لو كان جنسان.
٧. همانجا.
٨. همان، ص ٢٤٧.
٩. ن، د: للتسطيح و التقبيب.
١٠. ن: له.
١١. ش: سطحيا.
١٢. همانجا.

ثمّ إنّ[١] الجسم إذا كان يابساً لايقبل [التحنية][٢] و الانحناء؛ و أمّا الجسم الرطب فلايحصل فيه الانحناء بعد الاستقامة إلّا عند تفريق الأجزاء؛ و حينئذ يكون الحاصل[٣] بعد زوال الانحناء خطأً آخر و سطحاً آخر و اتصالاً آخر[٤] غير الأول، من غير أن يصير المستقيم الأول منحنياً، بل يبطل بتبديل الاتصال و حصول اتصال[٥] آخر[٦].

[الاختلاف بين الخط المستقيم و المستدير بالنوع عند المشائين]

و من القواعد المشهورة التي لهم أنّ الاختلاف الذي بين الخط المستدير و المستقيم و الذي بين السطح المستقيم و المستدير إنّما هو بالنوع.

و احتجّوا بأنّ الاختلاف الواقع بالاستقامة و الاستدارة لايجوز أن يكون بسبب الموضوع؛ فإنّ الموضوع قد يكون نوعاً واحداً فيه الاستقامة و الاستدارة، مع أنّهما قد يتبدّلان على موضوع واحد بالعدد، كشمعة؛ و إذا لم يكن الاختلاف بسبب الموضوع النوعي أو الشخصي[٧] فإمّا أن يكون لازماً[٨] بسبب ماهية الخط أو[٩] السطح، و لازم الماهية يجب أن يتّفق في آحادها، فما[١٠] كانت السطوح أو الخطوط تختلف بالاستقامة و الاستدارة و ليس كذا؛ و إمّا أن يكون بسبب عارض غير لازم، فكان[١١] يصحّ لنا أن نستبقي خطّاً واحداً بالعدد أو سطحاً واحداً كذلك، يرتفع عنه الاستقامة و يحصل بدلها استدارة و ذلك غير جائز عندهم؛ فيجب أن يكون الاختلاف بين الخط المستقيم و المستدير و السطح المستقيم و المستدير إنّما هو بالفصول[١٢] الذاتية التي تختلف بها الأنواع؛ و الفصول الذاتية هي التي يكون المخصّص مقوّماً لوجود الطبيعة

---

١. د: في.
٢. ن: التنحية؛ د: التحنين؛ المشارع: التحنية.
٣. د: حاصل.
٤. د: ـ آخر.
٥. د: اتصالا.
٦. ش: ـ غير الأول من غير أن يصير المستقيم الأول ... الاتصال و حصول اتصال آخر.
٧. بسبب الموضوعين و الشخصيين.
٨. د: لازمة.
٩. ن: و.
١٠. م: مما.
١١. م، د: و.
١٢. ن: الفصول.

المتخصّصة بحيث لايمكن بقاء الطبيعة المتخصّصة مع زوال ذلك المخصِّص؛ فيكون المخصِّص مع تلك الطبيعة المتخصّصة مقوّمَين لحقيقة النوع المركب منهما[١].

[رأي السهروردي في الباب]

و أقول: ذكر الشيخ الإلهي[٢] أنّ هذا يبتني على أنّ العرض هل يجوز أن يُقوَّم بعرض آخر أم لا؟ فالمجوِّزون يعلِّلون جوازَه بقيام الملاسة أو[٣] الخشونة في السطح، و السرعة أو[٤] البطؤ في الحركة؛ و حينئذ يتأتّى للمنازع[٥] أن يقول[٦] إنّ العرض إذا جاز قيامُه بعرض كالملاسة في السطح، أو الخشونة فيه، فالسطح الأملس[٧] يخالف السطح الخشن بالفصل، كما ذكرتم في السطح المستقيم أنّه يخالف المستدير بالفصل، لأنّ[٨] السطح الأملس لايمكن أن يصير خشناً مع بقاء الملاسة[٩] في السطح؛ كما قلت في الخط المستقيم و المستدير؛ فإذا كانت الملاسة[١٠] صفة و عرضاً في السطح ـ كما هو مذهبهم ـ[١١] و كانت الملاسة[١٢] يمتاز بها السطح الأملس عن غيره ـ كما هو رأيهم ـ فنحن إذا رفعنا الملاسة عن السطح لايبقى ذلك السطح الذي كانت الملاسة عارضةً له؛ فيلزم أن تكون الملاسة على قواعدهم مميِّزاً فصليّاً، كما ذكروه في السطح المستقيم و المستدير؛ و قد كنّا فرضنا الملاسة عرضاً في السطح؛ هذا خلف.

و كذلك يكون الحكم في البطؤ و السرعة أنّهما فصلان؛ لأنّا إذا رفعنا السرعة عن الحركة لاتبقى تلك الحركة التي[١٣] كانت السرعة عارضة له[١٤]، فتكون السرعة مميِّزاً فصليّاً و كذلك البطؤ.

---

١. المشارع، ص ٢٤٧ـ٢٤٨.
٢. همان، ص ٢٤٨ـ٢٤٩.
٣. ب: الملابسة و.
٤. د: و.
٥. د: المنازع.
٦. د: ـ أن يقول.
٧. د: الألبس.
٨. م، د: أنّ.
٩. ب: الملامسة.
١٠. د: الملامسة.
١١. د: ـ مذهبهم.
١٢. د: الملامسة.
١٣. ب: ـ التي.
١٤. ن، د: ـ له.

لايقال: إنّ[١] الحركة الواحدة قد تلحقها السرعة و البطؤ لأنّا نقول: ليس الأمر كذلك، فإنّ الحركة الموصوفة بالسرعة غير الحركة الموصوفة بالبطؤ، و متى حصل إحداهما في الحركة لم‌تبق الأُخرى؛ و إذا كان امتياز إحدى[٢] الحركتين عن الأُخرى إنّما هو بالبطؤ و السرعة و متى فرضنا زوال السرعة عن الحركة فيحصل البطؤ فيها بدله، فيلزم أن تكون الحركتان متغايرتين و يستحيل أن يقترن بذات أحدهما ما اقترن بالذات الأُخرى؛ و إذا لم‌يجز أن يكون الامتياز بلازم و لا بعارض للعلة المذكورة في الخط و السطح و الخط[٣] المستقيم و المستدير، فيكون الامتياز بفصل[٤].

ثم إنّه إذا جُعل الحركةُ الواحدة مركّبةً من السريعة و البطيئة، فيجب أن يكون بين السريعة و البطيئة فارقٌ؛ لأنّ الجزء الواحد من الحركة البطيئة لايمكن أن يعرض تلك الحركة المخصَّصة بذلك الجزء البطيء بعينها ملحقاً بها السرعة بعد تقدير زوال البطؤ و ارتفاعه، فيلزم ـ [على ضابطهم][٥] ـ أن تكون السرعة و البطؤ فصلين؛ و الملاسة و الخشونة أيضاً كذلك؛ و إذا كانت فصولاً فلايجوز أن يقال إنّها أعراض قائمة بالسطح، فإنّ الفصل لايصحّ أن يكون عرضاً في الطبيعة الجنسية؛ و لو كان كذلك[٦] لكان الجنس الذي هو اللون مثلاً عرضاً و فصل السواد الذي هو تحته عرضاً آخر؛ و يكون حالاّ في الطبيعة الجنسية التي هي اللون، فتكون اللونية و الفصل الحالّ فيه عرضين متحصَّلَين. و يلزم من ذلك أن يكون السواد الواحد المشاهَد عرضين لا عرضاً واحداً؛ و كذلك يلزم أن لاتكون الطبيعة الجنسية جنساً، بل تكون طبيعة تامّة محصَّلةً نوعية حتى يصحّ أن يقوم بها عرض[٧] آخر[٨]. ثمّ إذا فرضنا اللون تحلّ[٩] فيه فصل السواد العرضي فهذان العرضان يكون لهما مشاركات[١٠] في جنس آخر يدخلان تحته،

---

١. ب: بأنّ.
٢. م، د: أحد.
٣. ن، د: ـ و الخط.
٤. ن، د: ـ و الخط.
٥. همان، ص ٢٥٠ + على ضابطهم.
٦. د: ـ كذلك.
٧. ن، د: ـ عرض.
٨. همان، ص ٢٤٩ ـ ٢٥٠.
٩. د: كل.
١٠. ب: مشاركان.

فيكون فصلاهما مرة أخرى أعراضاً محصلة و هكذا يتسلسل إلى غير النهاية، و ذلك محال. و هذا كلّه إنّما لزم من جعل الأعراض فصولاً[1].

فالحق[2] أنّ الخط و السطح المستدير لايخالف المستقيم بالنوع و أنّ الاستقامة و الاستدارة لاتزيدان على نفس الخط أو[3] السطح؛ كل هذا على سبيل[4] المساهلة؛ و إلّا فأنت قد عرفت في أول الطبيعيات أنّ الخط و السطح لا وجود لهما في الأعيان و كل[5] هذه أبحاث ضائعة لا فائدة فيها.

القول[6] في مقولة الكيف و أحواله و عرضيته

«الكمّ» و «الكيف» قد يطلقان على نفس الكمية و الكيفية من جهة بساطتهما، و قد يطلقان على المركّب منهما و من موضوعهما؛ فيكون إطلاق اللفظ على هذين إمّا باشتراك و إمّا بتجوز[7].

و «الكيفية» عرّفها بعض الأوائل بأنّها هيئة صالحة لأن تقال في جواب[8] «كيف الشيء؟»؛ و «الكمية» بأنّها هيئة صالحة لأن تقال في جواب «كمّ الشيء؟».

و أورِدَ عليه[9] بأنّ الذي يصحّ أن يقال في جواب «كيف الشيء؟»، كما يكون كيفاً فكذلك قد يكون وضعاً، و قد يكون أن يفعل أو أن ينفعل؛ فإذا سئل بـ«كيف» عن هذه الثلاثة فيقال: قائم أو محرِّك أو متحرِّك؛ و كذلك الذي يقال في جواب «كم الشيء؟»، كما يكون كمّاً فكذلك قد يكون خِفّةً و ثقلاً[10]، فيقال رطل أو عشرة أرطال.

و يمكن أن يجاب عنه بأنّ الاستعمال فيما عدا الكيف و الكم على سبيل المجاز المنهي عنه في التعريفات[11].

---

١. همان، ص ٢٥٠.
٢. م، د: و الحق.
٣. ب: و.
٤. ب: تسلسل.
٥. ن: فكل.
٦. ن: ـ القول.
٧. همان، ص ٢٥٠.
٨. د: + ما هو.
٩. همان: و ردّ عليهم بعض المتأخرين.
١٠. ش: ثقالا.
١١. همان، ص ٢٥١.

و الذي استقرّ عليه رأي فضلاء المشّائين في تعريف[١] الكيفية أنّها هيئة قارّة لايُحوج تصوّرها إلى تصور أمر خارجٍ عنها و عن موضوعها، من غير اعتبار قسمة أو[٢] نسبة في أجزاء موضوعها.

فقولهم: «هيئةٌ»، تمتاز بها عن الجواهر؛ و بكونها «قارة»، امتازت عن الحركة و عن أن يفعل و أن ينفعل؛ و قولهم: «لايحوج[٣] تصورها إلى أمر خارج عنها و عن موضوعها»، امتازت بذلك عن الإضافة و الأين و المتى و الجدة؛ و تمتاز بقولهم: «من غير اعتبار قسمة» عن الكم؛ و تمتاز بقيد «النسبة في أجزاء موضوعها» عن الوضع[٤].

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الكيف له أنواع أربعة:

الأول، الانفعاليات و الانفعالات النوع؛ الثاني، الملكة و الحال؛ النوع الثالث، القوة و اللاقوة؛ النوع الرابع، الكيفيات المختصة بالكميات.

و أمّا طريق الحصر[٥] في هذه الأنواع الأربعة: فلأنّ الكيفيات إمّا أن لاتكون عارضة للكمّيات؛ أو تكون عارضة لها؛ و الأول، إمّا أن تكون كمالات أو استعدادات لكمالات: فإن كانت كمالات، فإمّا أن تكون محسوسة و هي الانفعاليات و الانفعالات؛ و إمّا غير محسوسة و هي الملكة و الحال؛ و أمّا الاستعدادات فهي القوة و اللاقوة؛ أمّا الكيفيات العارضة للكميات، فهي أن تكون مختصة بها. فهذا وجه الحصر في أربعة.

و يريدون بـ«الكمال» في هذا الموضع، نهاية استعدادٍ مّا، لا ما يكون فضيلةً[٦] أو ملائماً للشيء.

أمّا الانفعاليات فهي الكيفيات المحسوسة بشرط أن تكون ثابتة، كمُلوحة ماء البحر و حُمرة الورد؛ و إن كانت الكيفيات المحسوسة غير ثابتة، كحُمرة

---

١. همان: و التعريف المشهور.
٢. ش: و.
٣. ب: لايخرج.
۴. همان، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١.
٥. التلويحات ص ١٠؛ و قريب به آن در المشارع ص ٢٥١.
٦. د: فصله.

الخجل و صُفرة الوجل فتسمى «انفعالات»؛ و الثبات و عدم الثبات ليس منوّعاً و لذلك جعلناهما نوعاً واحداً.

و إنّما سميت بـ«الانفعاليات»[١]، لانفعال الحواس عنها، أو لانفعالات حصلت في موضوعاتها، لأجل حصولها فيها.

و إنّما سميت الأخرى «انفعالات»، لكثرة انفعالات تحصل في موضوعاتها بسرعة[٢] استبدالها. و ليس على الفيلسوف أن يبحث عن معنى الاشتقاقات و أسبابها، بعد فهم المعنى المقصود.

و أمّا الكيفيات الغير المحسوسة، فإن كانت ثابتة تسمى «ملكة»، كالعلم و حلم الحليم؛ و إن لم تكن ثابتة تسمّى «حالاً»، كمرضِ المِصحاح.

و يريدون بـ«الثابت» هاهنا و بالنوع الذي قبله، مايكون بطيء الزوال.

و يريدون بـ«الغير الثابت» في النوعين، ما يكون سريعَ الزوال. و ليس الثبات و عدمُه للحال و الملكة، مُنوّعاً لهما، بل هما نوع واحد.

و لايريدون بـ«المَلَكة» حصول تلك الكيفية بالفعل حتى تكون ملكة العلم حصول صورة العلم بالفعل؛ بل يريدون بالملكة القدرةَ على الإحضار متى أراد صاحب تلك الملكة من غير حاجة إلى فكر و رويّةٍ، كالأخلاق الثابتةِ و العادات المتمكّنةِ و الأمراض المزمنةِ و ما شاكلها؛ و لايؤخذ المرض معنى عدمياً لكون العدميات غير داخلة تحت مقولة؛ بل نأخذه معنى وجودياً، فيكون هيئةً في النفس تصدر عنها الأفعال بواسطة الموضوع غير سليمة.

فإن قلت: إنّ ملكة العلم و غيره إنّما هو استعداد للكمال و أنتم فقد جعلتموها من أقسام الكمالات لا من أقسام الاستعدادات.

قلت: إنّ الملكة و إن كانت في نفسها استعداداً، إلّا أنّها غاية من الغايات التي يتوجّه نحوها و يقصد إلى جهتها؛ فإنّ العالِمَ و الفاضلَ مرادُ كل واحدٍ منهما من تحصيل العلمِ و الفضيلةِ في هذا العالَم، إنّما هو ملكةُ العلمِ و الفضيلةِ، لا حصول صورة من المعلوم؛ و الملكة و إن كانت غايتها هو حصول الشيء

---

١. د: الانفعاليات.   ٢. ن: لسرعة.

بالفعل، لأنّه لايمكن أن يجتمع جميع الصور العلمية في نفس هاهنا[١] دفعة واحدة بل لايتصور أن يكون العلم حاصلاً لنا إلّا حالاً؛ فالملكة و إن كانت استعدادات لكمالات، فهي كمالات في أنفسها. و الملكة من حيث هي ملكة في الأمور المطلوبة ـ لاسيّما[٢] الشريفة ـ أشرف و أفضل من الحال من حيث هو حال؛ و لذلك[٣] تكون ملكة العلم من جهة ثباتها[٤] أشرفَ و أفضل من حصول صورة[٥] تكون بالفعل في هذا العالَم؛ و كذلك ملكة الأخلاق أفضل و أتمّ مما[٦] يكون حاصلاً من الأمور التي تضاف[٧] إليها[٨] الملكات بالفعل، كحلم[٩] أو شجاعة لاتكون ثابتة بالفعل؛ فلأجل هذا أخذ الحكماء الملكاتِ و إن كانت في ذاتها استعدادات لكمالاتٍ، كمالات[١٠]. و العلوم الحاصلة للنفوس البشرية بالفعل حالة التعلق بالأبدان، أحوال[١١]؛ و أمّا النفوس[١٢] الكاملة بعد المفارقة، فتكون ملكة العلم مؤدّيةً لتلك النفوس إلى حصول الصور العلمية العقلية بالفعل.

و إذا كانت الملكة في نفسها كمالاتٍ فالكمالات أعمّ، لأنّها إن تعلّقتْ بذي النفس فهي المسماة بـ«الملكة» و هي الكيفيات الغير المحسوسة؛ و إن تعلقت بغير ذي النفس فهي الكيفيات المحسوسة؛ فإن كانت ثابتة فهي الانفعاليات و إن كانت غير ثابتة فهي الانفعالات التي ذكرناها.

فالكمال إن كان غير محسوس فهو نوع الحال و الملكة؛ و إن كان محسوساً فهو نوع الانفعاليات و الانفعالات، و هي الكيفيات[١٣] المحسوسة.

و شاركتْ الكيفيةُ الانفعالية الملكةَ في الثبات و الرسوخ، و فارقتْها[١٤] بالمحسوسة؛ و كذلك شاركت الانفعالاتُ الحالَ في عدم الثبات و الرسوخ، و

---

١. د: منها.
٢. د: لاشتمال.
٣. ن: فلذلك.
٤. د: شأنها.
٥. ش: + صورة.
٦. ن: ما.
٧. د: ـ تضاف.
٨. ن، ش، ب: إليه.
٩. د: حلم.
١٠. د: ـ كمالات.
١١. همان، ص ٢٥٢.
١٢. ن: للنفوس.
١٣. د: الكيفية.
١٤. د: فارقته.

فارقتُه بالمحسوسة[۱] أيضاً[۲].

و أمّا[۳] الاستعدادات، فإن كانت نحو الانفعال لقبول أثر بسهولة أو سرعة، كالمِمراضية و اللين فتسمّى[٤] «لا قوة طبيعية» و تسمّى «وهناً طبيعياً» أيضاً؛ و إن كان نحو الانفعال و بطوءه، كالمِصحاحية، لا الصحة، فتسمّى[٥] «قوة طبيعية». و المصحاحية هي الاستعداد الشديد لقبول الصحة؛ و أمّا الصحة فهي التي تحصل للاستعداد لقبولها بالفعل؛ و كذلك يكون الفرق بين الممراضية و المرض. و الاستعداد لمّا كان [للمحسوس] و الغير المحسوس، و الذي لغير المحسوس تدخل فيه الملكة؛ و[٦] الملكة قد تكون كمالاً باعتبارٍ و استعداداً باعتبار آخر، كالقدرة و القوة على استحضار العلوم و الصنائع فإنّ كل واحد منها مطلوبة في ذاتها، فتكون كمالاً و هي مُعِدّة إعداداً شديداً لحصول العلوم بالفعل[۷]. و بعض الملكات الكمالية لايجوز أن يكون استعدادات و كمالات أخرى، و ذلك كعلوم المبادئ العقلية الثابتة الغير المتغيرة[۸].

فإن قلت[۹]: إنّ مفهوم الملكة، لا بدّ و أن يدخل فيها قوة أو قدرة، فيكون حصول الصور العلميةِ الثابتة نفسِها، و الهيئات العلمية لنفوسنا بعد المفارقة، و لنفوس الأفلاك دائماً، و كذلك علوم المبادئ المفارقة على رأي المشائين أنّها تكون بصور فيها، كل هذه لمّا[۱۰] لم‌تكن من الكيفيات السريعة الزوال و لم‌تكن[۱۱] نفس القدرة و لا قوة قريبة، فهي بهذا الاعتبار خارجة عن الحال و الملكة؛ و لمّا لم‌تكن محسوسة فليست بانفعاليات و انفعالات؛ و لا هي استعدادات و لا كيفيات تتعلق بالكميات؛ فقد خرجت عن هذه الأنواع الأربعة.

---

۱. د: ـ و كذلك شاركت الانفعالات الحالَ في عدم الثبات و الرسوخ، و فارقته بالمحسوسة.
۲. همان، ص ۲۵۳.
۳. ش: فأمّا.
٤. ش: و تسمّى.
٥. ش: و تسمى.
٦. د: ـ و.
۷. ن: ـ الصحة و أمّا الصحة فهي التي تحصل للاستعداد ... شديداً لحصول العلوم بالفعل.
۸. همان، ص ۲۵۲ ـ ۲۵۳.
۹. همان، ص ۲٥٤، فقره ۳۷. صورت بندی عبارت به «إن قلت» و «قلت» از شهرزوری است.
۱۰. د: ما.
۱۱. د: فلم

[قول آخر في تقسيم الكيف]

قلت: بعض الحكماء قسّم الكيف هكذا[١]:

إمّا أن يختص بالكمّ أو لا:

فإن لم يختص فإمّا أن يكون استعدادات أو كمالات؛ ثمّ الكمالات إمّا أن تختص[٢] بذي النفس أو لا؛ و المختصة قد تكون سريعة الزوال كغضب الحليم و هو «الحال»؛ و قد تكون بطيئة و هو «الملكة»؛ فعلى هذا التقسيم تخرج هذه الأشياء المذكورة عن هذه الأنواع؛ و أمّا على التقسيم الصحيح التام[٣] و هو أن لاتقسم الكمالات إلى ما يختص بذي النفس و غيره، بل تقسم الكمالات[٤] إلى محسوس و غير محسوس حتى يدخل فيه حال عقل و نفس و غير ذلك؛ ثمّ لاتؤخذ الملكة بمعنى الاستعداد بل تؤخذ بمعنى هيئة ثابتة كيف ما كانت[٥] لايحس جنسها.

و أمّا الكيفيات المتعلّقة بالكميات، فإمّا أن تكون مختصة بالكم المتصل، كالاستقامة و الانحناء في الخط و السطح؛ و إمّا أن تكون مختصة بالكم المنفصل، كالزوجية للأربعة و الفردية للثلاثة.

و أمّا أنّ هذه الأنواع الأربعة تكون أنواعاً محصّلة داخلة تحت الكيف و أنّ التقاسيم فيها بالفصول الذاتية، ففيه صعوبة؛ فإنّه لو قيل[٦]: إنّ السواد بحسب[٧] ثباته و سرعةِ زواله، تنقسم إلى نوعين؛ و كذلك حلم الحليم و غير الحليم إلى نوعين؛ فتكون الانفعالات و الانفعاليات و كذلك الحال و الملكة مختلفة بالحقيقة و النوع، لَصَعُب علينا إبطاله[٨].

[أيضاً في أقسام الكيفيات]

و أمّا الكيفيات فكثيرة:

---

١. همان، ص ٢٥١، فقره ٣٦.

٢. د: ـ بالكمّ أو لا: فإن لم يختص فإمّا أن يكون استعدادات أو كمالات؛ ثمّ الكمالات إمّا أن تختص.

٣. ن، ب: العام.

٤. ن: الكمال.

٥. د: كان.

٦. ن: أو قيل.

٧. ش: بحيث.

٨. همان، ص ٢٥٢.

أمّا المحسوسة، فمنها، ما للملموسات و هي الحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و الكثافة و اللطافة و الهشاشة و اللزوجة و الجفاف[1] و البَلّة و الثقل و الخِفّة.

و منها، ما للمبصرات و هي الألوان و الأضواء.

و منها، ما للمسموعات و هي الأصوات الطيّبة و المكروهة و الحروف.

و منها، ما للمذوقات و هي الحلاوة و الدسومة و الحموضة و العفوصة[2] و المرارة و الملوحة و القبض و الحرافة و التفاهة[3].

و منها[4]، ما للمشمومات فهي الروائح الطيّبة و المُنتِنة؛ و تحت كل واحد من هذين القسمين أرابيح كثيرة لا أسماء لها عندنا؛ و بالجملة، جميع الأعراض المحسوسة بالحواس الخمس، تكون داخلة تحت مقولة الكيف.

و أمّا غير المحسوسة من الكيفيات، أمّا الحال، فجميع[5] الانفعالات النفسانية السريعة الزوال، كغضبِ الحليم و مرضِ المِصحاح و كذلك اللذة و الألم و الفرح و الحِقد و الحُزن و أمثالها إذا لم تكن ثابتة؛ و إن كانت ثابتة فتكون داخلة في الملكة.

و أمّا الملكة، فكالعلمِ و القدرةِ و الخُلق.

و أمّا الكيفيات الاستعدادية، فكالمِمراضية و المِصحاحية و الصلابة و اللين و ما أشبهها.

و أمّا الكيفيات المختصة بالكميات، فكالانحناء و الاستقامة و الزوجية و الفردية و الأشكال و الزوايا بأسرها[6].

[بحث في الشكل و الدائرة و الكُرة]

إذا عرفت هذا القدر من تفصيل الكيفيات، فاعلم أنّه لمّا ثبت تناهي الأبعاد فالعالم الجسماني يلزمه الحد؛ و كذلك لكل جسم ممّا في ضمنه فيلزمه الشكل؛

---

۱. د: انخفات / ش: الحقاق.
۲. ش: الحفوصة.
۳. ن (نسخه بدل): النعامة.
٤. ن، ش: ـ منها.
٥. ش: جميع.
٦. همان، ص ٢٥٤.

و [الشكل][1] ليس نفسَ الحد؛ و إنّما هو هيئة يلزم الجسم المحدود من حيث هو محدود، و يكون الشكل حاصلاً في جميع ذلك المحدود بمشاركة من الحد.

و الدائرة لاتكون في الخط، و لا الكرة في السطح، و إلّا لكان الخط استدارة أو تقويساً[2]؛ و لكان السطح إمّا تقعيراً بحسب اعتبار جانب التجويف أو تقبيباً[3] بحسب اعتبار جانب الخارج؛ فالدائرة[4] سطح لا خط و إن كانت لاتتمّ إلّا بانعطاف خط، و الكرة جسم لا سطح و إن كانت لاتتم إلّا[5] بتقبيب سطح.

و فيه نظر؛ فإنّ هذا الدليل دلّ[6] على أنّ الدائرة ليست[7] في الخط؛ و لايلزم من ذلك أن تكون الدائرة نفسها سطحاً[8]؛ فإنّ من الأقسام أن يكون في السطح، و إذا لم‌يكن في خط لايلزم أن يكون خطّاً خاصاً، و كذا حكم الكرة.

[قدح القول بأنّ كثيراً من الكيفيات داخلة تحت مقولة الإضافة]

و لمّا كان كثير من الكيفيات تعرض له الإضافة[9]، كالعلم و القدرة و الخُلق، توهّمَ بعضُهم أنّها من المضاف؛ و ليس ذلك بصواب، لأنّه لايلزم أن يكون كل ما يعرض له الإضافة أن يكون نفس الإضافة، و كان يجب أن يكون الجوهر عرضاً، لأنّه قد[10] تعرض له الإضافة[11]، كالأب و الإبن و غيرهما[12].

[الشيء الواحد لايكون بالذات داخلاً تحت مقولتين]

و قد جوّز بعضهم أن يكون الشيء الواحد بالذات داخلاً تحت مقولتين.

و ما أصاب هذا القائل؛ لأنّ الشيء الواحد لمّا كان له ذات واحدة فلايقع إلّا تحت مقولة واحدة بالذات، و أمّا بطريق العرض فيجوز أن يقع تحت مقولة أخرى أو[13] أكثر؛ و لو جاز أن يقع الشيء الواحد بالذات تحت مقولتين لكان عند

---

١. المشارع، ص ٢٥٤.
٢. ن: تقوب.
٣. د: نفسها.
٤. د: و الدائرة.
٥. د، ش: ـ إلّا.
٦. ش: هذا يدلّ.
٧. ب: ثابت.
٨. د: سطح.
٩. ن: لاضافة.
١٠. د: ـ قد.
١١. ش: ـ كالعلم و القدرة و الخلق، توهّمَ بعضُهم أنّها ... لأنّه قد تعرض له الإضافة.
١٢. همان، ص ٢٥٥.
١٣. د: و.

دخوله تحت الجوهر و بعض مقولات الأعراض يلزم أن يكون جوهراً و عرضاً و ذلك محال[١].

فإن قلت: ليس مجموع الجسم الأبيض من مقولة الجوهر وحده و لا من مقولة الكيف؛ فإمّا أن تجعله من مقولة أخرى غيرهما أو يكون الشيء الواحد واقعاً تحت مقولتين.

قلت: الجسم من مقولة الجوهر و البياض من مقولة الكيف؛ و لايلزم من ذلك أن يكون مجموع الأبيض من مقولة أخرى؛ و ليس كل مركّب صار بالتركيب واحداً[٢] يلزم أن يقع تحت مقولة أخرى غير المقولات التي وقع كل واحد من أجزائه تحتها؛ فالحقائق المركّبة يجوز أن يقع كل جزء منها تحت مقولة. و أمّا الحقائق البسيطة فلايجوز فيها ذلك؛ و نحن إنّما[٣] كان كلامنا في الذوات البسيطة الأحدية؛ فإنّها هي التي لايجوز أن تقع تحت مقولتين.

فعُلِم أنّ العلم و القدرة و الخُلق و غيرها لاتدخل تحت مقولتين؛ و لا أنّها من المضاف و إلّا لوجب[٤] أن لايمكننا[٥] تعقّلُ جزئيات العلم إلّا بالقياس إلى غيرها و ليس الأمر كذا، لأنّ جزئيات العلم قد تنقطع[٦] عنها الإضافة فلايصحّ أن يقال: المنطق منطقٌ لشيء، و الهندسة هندسةٌ لشيء[٧]؛ و لو كان ـ كما زعم ـ من المضاف وجب أن لاتنقطع[٨] الإضافة عن جزئياته[٩].

و زعم بعضهم أنّ العلم بالجوهر يجب أن يكون جوهراً؛ فإنّه لو كان عرضاً لزم أن تكون الحقيقة الواحدة داخلةً تحت مقولتين؛ و لكنّا إذا عقلنا الجوهرَ ما عقلنا الجوهرَ و إنّما[١٠] عقلنا العرضَ؛ لأنّ[١١] الذي عقلناه إنّما هو نفس الصورة[١٢] الجوهرية.

---

١. همانجا.
٢. د: واحد.
٣. د، م: إذا.
٤. د: يوجب.
٥. ش: يمكننا.
٦. د، م: تقطع.
٧. ن، ب: بشيء ... بشيء.
٨. د: لاتقطع.
٩. المشارع، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦.
١٠. ب: فإنّما.
١١. د: + العرض.
١٢. د: عقلناه هو نفس الصور.

و هذا الغلط إنّما وقع لهذا القائل من جهة إجراء حكم مثال الشيء مجرى حكم الشيء من جميع الوجوه؛ فإنّ الصورة المعقولة من الجوهر حالّة في محل و هو العقل و هو غير متقوم بتلك الصورة و لايضره بطلانها عنه؛ فلاتكون جوهراً، بل الصورة العقلية مثال للجوهر و مثال الجوهر لايكون نفس الجوهر. و إذا حكمنا على هذه الصورة العقلية أنّها جوهر يكون معناه أنّ الذي يطابقها في الخارج الذي تكون الصورة مقولة عليه في الأعيان جوهر، لا[١] أنّ نفس الصورة العقلية المثالية تكون جوهراً، و سيأتيك تحقيقه فيما بعد؛ فإنّ الجوهرية أمر اعتباري لا صورة لها في الأعيان[٢].

و زعم بعضهم أنّ الكيفيات الفعلية و الانفعالية لا وجود لها في الخارج؛ و هذا من قبيل إنكار المحسوسات، فإنّ الجسم الأبيض إذا صار أسود ـ مع بقاء ماهيته و جميع أعراضه ـ فإنّا نعلم أنّ المتبدّل نفس البياض دون غيره، فهو أمر زائد على الجميع، فكيف يكون عدماً محضاً[٣]؟

[في بطلان القول بأنّ الشكل نفس اللون]

و زعم بعضهم أنّ الشكل نفس اللون و هو باطل لوجوه:

الأول، أنّ جملة من الأجسام قد تتّفق في الأشكال و تختلف بالألوان؛ و يلزم بالضرورة أن يكون المتّفق فيه غير المختلف فيه.

الثاني، لو كان اللون هو نفس الشكل و الأجسام الفلكية لها أشكال و هي أعظم الأجسام فكان يجب أن يكون أشكالها أولى بالرؤية من جميع الأشكال، و ليس كذا[٤].

الثالث، لو كان اللون نفس الشكل، فكان[٥] يجب عند لمسنا الشكل بالحدقة أن نبصر لونه؛ لأنّهما إذا كانا واحداً لايصحّ أن يُدرَكا بإدراكين مختلفين، لأنّ[٦]

---

١. م: جوهر إلّا / د: جوهرا لا.
٢. همان، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.
٣. المشارع، ص ٢٥٧.
٤. د: كذلك.
٥. ش: و كان.
٦. ش: لأنّه.

الشيء الواحد من جهة واحدة ممتنع عليه ذلك؛ و لمّا أدرك أحدهما بغير ما أدرك به الآخر فهما متغايران.

الرابع، أنّ الهواء له شكل لا محالة؛ فلو كان الشكل هو نفس اللون[١] ما تأتّى لأحد ممن يُنكره أن يثبت الخلأ مكانه.

الخامس، لو كان أحدهما هو الآخر، فكان[٢] يجب أن يكون بين الأشكال تضاد كما كان بين الألوان و ليس كذا؛ فإنّه[٣] ليس بين[٤] الأشكال غاية البعد كما يكون بين السواد و البياض[٥].

فالحق أنّهما متغايران، و أنّ شرط إدراك الأشكال و الكيفيات الملموسة إنّما هو الألوان.

و بهذا البيان تبيّن أنّ باقي الكيفيات غير الشكل؛ فإنّ عدة من الأجسام قد تتفق في الأشكال و تختلف في الطعوم و الروائح و الكيفيات الملموسة، فليست بنفس الشكل؛ و لو كانت جميعُ الكيفيات المحسوسة نفسَ الشكل لكان المُدرَك باللمس نفسَ المُدرَك بالبصر: فكنّا[٦] إذا رأينا الشيءَ من بعيدٍ عرفنا كونه حاراً أو بارداً أو حامضاً أو مالحاً، و ليس الأمر كذلك؛ و نعلم أنّ الجسم الواحد يثقل بالبَرد و يخفّ بالحَرّ، مع بقاء حقيقته و وحدته و مع كونه[٧] في حيّزه الطبيعي غير ثقيل و لا خفيف؛ فنحكم أنّهما عرضانِ من الكيفيات المحسوسة زائدانِ على الجسمية[٨].

و بعض المركبات المزاجية من البسائط التي فيها الخفيفان يزداد ثقلُه على ما ساواه في الحجم من أثقل البسائط التي تركب منها؛ فبطل ظنّ من قال بأنّ الثقل في المركبات تكون كما لنفس[٩] الأرضية. و الميول كلها من الكيفيات المحسوسة.

---

١. د: ـ اللون.
٢. ش: و كان.
٣. د: بأنّه.
٤. م: ـ بين.
٥. المشارع، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨.
٦. ن: لكنّا / ش: و كنّا.
٧. ب: كون.
٨. همان، ص ٢٥٨ ـ ٢٥٩.
٩. د، م: كالنفس.

[قدح القول بأنّ الكميات أعمّ وجوداً من الكيفيات]

و زعم بعض الناس أنّ الكميات أعمّ وجوداً من الكيفيات، و احتج بأنّ المفارقات لها عدد مع أنّها لا كيفية لها.

و يرد عليه أنّ المجردات العقلية ـ على رأيه ـ علومُها صورٌ في ذواتها[١]، هي كيفيات، فتكون الآحاد التي لها، ذوات كيفياتٍ؛ مع أنّه لايكون كل واحد منها ذا عدد في نفسه، لكون الواحد مبدأ العدد و ليس بعدد؛ فيلزم أن تكون الكيفية أعمّ وجوداً من الكمية، فيبطل[٢] أنّ الكمية أعمّ[٣].

[احتجاج الجماعة على إثبات عرضية الكيفيات]

و احتجّ الجماعة على إثبات عرضية الكيفيات بأنّ كل واحد منها مفتقر إلى المحل؛ إذ لو استغنى السواد و البياض و الشكل و أمثالها عن المحل، فإمّا أن تصحّ الإشارة إليه أو لا، فإن صحتْ، فإمّا أن تكون الإشارة إليه مقصودة بالذات أو بالعرض؛ و الثاني[٤]، يقتضي أن يكون كل واحد من هذه الأعراض في جسم و قد فرضناه مجرّداً عنه، هذا خلف؛ و الأول[٥]، يقتضي إمكان الإشارة إليه من جميع الجهات فيكون جسماً مستغنياً عن المحل، و قد كان حالاً هو أو ما[٦] هو من نوعه، هذا خلف. ثمّ إذا كان كل واحد جسماً، فقد شارك الأجسامَ في الجسمية و امتاز عنها بالسوادية و البياضية؛ فيلزم أن يكون كل واحد من هذه الأعراض جسماً مع هيئة السواد أو البياض، لا السواد أو البياض وحده؛ و كنّا فرضناه وحده؛ هذا خلف.

و أمّا إذا لم تصحّ الإشارة إليه، فإمّا أن تكون تلك الكيفيات جواهر يمكن تألّف الأجسام منها، أو لايمكن؛ و الأول، إن لم يقبل القسمةَ فهي الأجزاء الغير المتجزئة و قد مرّ إبطالها؛ و الثاني، ـ و هو الذي لايمكن تألّف الأجسام منها ـ و

---

١. د: ذاتها.
٢. ن: فبطل.
٣. المشارع، ص ٢٥٩.
٤. يعنى آن كه اشاره مقصود بالعرض باشد.
٥. يعنى آن كه اشاره مقصود بالذات باشد.
٦. د: حالا هو و هو.

من شأن نوعها الحلول في الأجسام، فيلزم أن يكون الشيء الواحد مستغنياً عن المحل لذاته ثم يعرض له الافتقار إلى المحل و ذلك محال، لأنّ الطبيعة المستغنية عن المحل لذاتها يبقى الاستغناء ببقائها، و بهذا الطريق يتبيّن أنّ الشكل يمتنع استغناؤه عن المحل، و قد علمت أنّ الشكل لايمكن أن يكون إلّا مع المقدار الذي لايكون إلّا في الجسم؛ و لايحتاج إلى هذا التطويلات بعد أن عرفت أنّ الطبيعة الواحدة لايفتقر إلى الحلول في المحل تارةً و إلى الاستغناء عنها أخرى[1]؛ و إذا افتقر بعض أشخاصها إلى المحل أو استغنى وجب أن يكون الكل كذا[2].

و أيضاً، قد يثبتون عرضية الكيفيات و احتياجها إلى المحل بأنّ السواد لو جاز مفارقته للمحل، فحينئذ إمّا أن يحسّ أو لايحسّ؛ و قِسما التالي باطل فالمقدم مثله.

أمّا إذا كان محسوساً فيكون مشاراً إليه و يلزم أن يكون مع مقدار و في جسم؛ و ليس المقدار و الجسم نفس السواد، فإنّا نعقلهما مع قطع النظر عن السواد؛ فمفهوم السواد لايدخل فيه المقدار و الجسمية؛ فيجب أن يكون السواد في متقدّر[3] جسماني و كنّا فرضناه مجرداً، هذا خلف.

و أمّا إذا كان غير محسوس فلايتصوّر أن يكون محسوساً فلايكون السواد سواداً في نفسه و قد فرضناه سواداً، هذا خلف[4].

و قد يثبتون عرضية الأشكال باختلاف الأشكال الكثيرة على الشمعة الواحدة مع بقاء ماهيتها بحالها؛ فيكون الشكل عرضاً في الشمعة؛ و إذا كان بعض الأشكال عرضاً[5] قائماً في محلٍ فيكون الكل[6] كذا، لِما ذكرناه أنّ الطبيعة الواحدة النوعية لايصحّ أن يكون بعضها عرضاً يحتاج إلى المحل، و بعضها

---

١. د: أولى.
٢. حمان، ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠.
٣. ش: مقدار.
٤. الشارح، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١.
٥. ش: ـ الكثيرة على الشمعة الواحدة مع بقاء ... في الشمعة و إذا كان بعض الأشكال عرضاً.
٦. ش: الشكل.

جوهراً يستغني[١] عنه. و كل[٢] نوع من أنواع الأشكال سواء فارَقَ المحلَ كأشكال الممتزجات، أو لم‌يكن يفارق[٣] كأشكال الأفلاك و حركاتها، فهي أعراض[٤].

و ليست الزاوية كمّاً بالذات و إلّا لَما بطلت بالتنصيف؛ و متى ضوعِفت[٥] الزاوية القائمة فإنّها تبطل؛ فالزاوية تكون[٦] كمّاً بالعرَض، و إلّا لما أمكن وصفها بالصِغَر و الكِبَر. و لمّا لم‌يجز أن تكون جوهراً و لا حركة و لا إضافة و لا غيرها من المقولات الأخرى، فتعيّن أن تكون كيفية فى كمية[٧].

[قدح ما قيل في إثبات وجود الدائرة]

و أمّا الدائرة، فيثبتون وجودها بأنّا[٨] إذا[٩] قطعنا الكرة بنصفين، فيحصل لنا وجود الدائرة؛ إلّا أنّ هذا إنّما يتمّ بعد وجود الكرة و قد أثبتناها فى الطبيعيات؛ و لمّا كانت الكرة الحقيقية ـ و هي التي تلاقي كرة أخرى[١٠] على نقطة ـ غير[١١] موجودة فالدائرة الملاقية لدائرة أخرى بنقطةٍ غير[١٢] موجودة أيضاً؛ و قد عرفت حال السطح و الخط و النقطة و أنّها لا وجود لها في الخارج.

و ما يتوهم[١٣] من حركة النقطة على محيط الكرة و جعلِها[١٤] دائرة و[١٥] منطقة، إذا[١٦] لم‌يصح وجود النقطة فلايصحّ وجود الدائرة؛ و على تقدير صحة هذا الفرض، فإنّما يكون جسماً مستديراً أو سطحاً صغير العرض[١٧]، لا خطاً للدائرة[١٨]؛ فإنّا بيّنا أنّ كل خط له طرفان: طرفٌ إلى جانب و طرفٌ إلى آخر فانقسم؛ و قد استوفينا الكلام فى هذه فى الطبيعيات.

و من ألطف البيانات و أظهرها لإثبات الدائرة، أنّا نجعل رِجل الفرجار

---

١. د، م: استغنى.
٢. ن: فكل.
٣. ش: أو لم‌يفارق.
٤. همان، ص ٢٦١.
٥. ش: ضوعف.
٦. ن، ب، ش: ـ تكون.
٧. د: ـ في كمية؛ همان، ص ٢٦١.
٨. ب: فإنّا.
٩. د: ـ إذا.
١٠. د: تلاقي الأخرى.
١١. د: ـ غير.
١٢. د: ـ غير.
١٣. م: بنوه.
١٤. ن: فعلها.
١٥. د: ـ و.
١٦. ن: لذا.
١٧. د: سطحا صغيرا.
١٨. . م، ب: ـ للدائرة.

على نقطة نفرضها مركزاً، و نديرُ الرِجلَ الأُخرى إلى أن يعود إلى الموضع الذي بدأ منه، فتحصل الدائرة؛ و لكن لايثبت بهذا[١] الدائرةُ الحقيقيةُ بل الدائرة العرفية.

و من قال إنّ الجسم مركّب من الأجزاء التي لاتتجزأ، أنكر وجودَ الدائرة الحقيقية[٢]، بناء على وجوب التضريس في محيط الدائرة باعتبار الأجزاء الغير المتجزئة. و هؤلاء يقولون إنّ الدائرة[٣] المفروضة ليست بدائرة حقيقية بل هي دائرة عند الحس، لأنّ التضريس[٤] لازم على رأيهم، لكون الخط المركب من الأجزاء[٥] التي لاتتجزأ إن امتنع جعله دائرة فلايكون ما يحس[٦] دائرةً حقيقية؛ فتكون في بعض أجزاء محيطه[٧] نُتُوءٌ[٨]، و في البعض الآخر انخفاض، و ذلك هو التضريس[٩]؛ و أمّا إذا أمكن جعل الخط دائرةً و كان مع ذلك ظواهر أجزائه متلاقيةً كتلاقي بواطنها، فيلزم أن تكون مسافة ظاهرها كمسافة باطنها؛ فإذا ضممنا[١٠] إلى ذلك الخطّ خطّاً آخر هو دائرة كان حكمُها حكم الدائرة الأُولى في أنّ ظاهرها مساوٍ لباطنها المساوي لظاهر الدائرة الأُولى المحاط بها، و هكذا لايزال في الزيادة إلى أن تنتهي الزيادة إلى دائرة عِظمها كعِظم دائرة الفلك الأعظم، و مع ذلك فلاتكون أجزاؤها أزيد من أجزاء الدائرة الأُولى و ذلك محال؛ و إن لم‌تكن ظواهر أجزاء الدائرة متلاقية كتلاقي بواطنها، فتكون في أجزاء ظواهرها فُرَجٌ تقتضي تضريسَها اللازمَ على مذهبهم المبطِلِ له؛ لأنّ الثُّلَم إن انسدّتْ[١١] بصحاح الجواهر فتستوي الخطوط الخارجة من المركز إلى المحيط فوجدتْ الدائرة الحقيقية التي أنكروا وجودها؛ و إن لم‌تنسدّ بصحاح الجواهر بل ببعضها، فانقسم الجزء الذي زعموا أنّه لاينقسم؛ هذا خلف. فعلى [كِلَي][١٢]

---

١. د: بهذه.
٢. ب: ـ بل الدائرة العرفية و من قال إنّ الجسم مركب ... وجود الدائرة الحقيقية.
٣. ب: ـ الدائرة.
٤. ب: التصريف.
٥. ش، ب: الجواهر.
٦. ب: ـ دائرة فلايكون ما يحس.
٧. ن: محيطة.
٨. د: هو / نتوء از نتأ، ينتأ: به معناى «ارتفع» (المنجد).
٩. ب: التصريف.
١٠. د: ضمّها.
١١. ب: اشرب.
١٢. نسخه ها: كلا / تصحيح قياسي.

التقديرين يلزم إبطال مذهبهم[١].

و إذا ثبتت الدائرة بالطرق المذكورة، ثبت المثلث المتساوي الأضلاع بالشكل الأول من المقالة الأولى من أقليدس؛ و ثبت بثبوت المثلث المخروط بأن يدير[٢] أحد ضلعَي القائمة على الزاوية فيرتسم مخروط؛ و بثبوت[٣] الدائرة و المثلثِ يثبت[٤] المربّع و سائر[٥] الأشكال.

و الكيفيات تنقسم إلى أقسام كثيرة لاتدخل تحت العدّ و الإحصاء.

الكلام[٦] في مقولة المضاف و ما قيل فيه[٧]

[بيان اختلال ما قيل في تعريف الإضافة]

تصوّرُ الإضافة بديهي لايحتاج إلى تعريف.

و قول بعضهم في تعريفها إنّها «هيئة لاتعقل إلّا بالقياس إلى غيرها»، ليس بتعريف صحيح؛ فإنّ حاصل هذا التعريف يرجع إلى الإضافة؛ لأنّ القياس إلى الغير يفهم منه الإضافة؛ فيكون تعريفاً للشيء بنفسه[٨]؛ فيصير معنى هذا التعريف أنّ الإضافة هي التي لاتعقل إلّا بالإضافة إلى غيرها[٩].

و قول[١٠] بعضهم في تعريفه: إنّ المضاف هو الذي وجوده أنّه مضاف؛ و[١١] يقولون بأنّ «المضاف» المأخوذ في التعريف غير «المضاف» المحدود، لأنّ الذي في الحدّ هو المركب، و المحدود هو البسيط، و المضاف المركب أشهر من البسيط[١٢].

و ذكر بعضهم في معناه أنّه[١٣] يجوز أن يكون للشيء جنس أو ما يُشبهه من الأمور العامة التي تكون أشهر و أعرف منه؛ ثم إنّ الخواصّ يرون أنّ اسم

---

١. المشارع، ص ٢٦٢ ـ ٢٦٣ با شرح و تفصيل شهرزوری.
٢. د، م: يزيد.
٣. ش، ب: يثبتون.
٤. م: ثبت.
٥. د: يتمايز.
٦. ن: ـ الكلام.
٧. جای عنوان در عکس نسخه ش سفید است.
٨. د: ـ بنفسه.
٩. همان، ص ٢٦٣ ـ ٢٦٤.
١٠. ظاهراً «قال» درست است.
١١. م، د: ـ و.
١٢. همان، ص ٢٦٤.
١٣. م: بأنّه.

العام أولى بالخاص الذي هو نوع تحته أو شبه نوع؛ فينقلون الاسم إليه، كما فعلوا في نقلهم اسم «الإمكان[١] العام» إلى «الخاص» الذي تحته؛ فكذلك الحال في المضاف الذي يقع على البسيط كالأبوّة، و على المركب منه و من[٢] غيره كالأب؛ و اسم المضاف يشملهما و يعمّهما؛ ثمّ إنّ الخواصّ نقلوا اسم المضاف إلى الخاص الذي تحته و هو البسيط.

و ذكر الشيخ الإلهي[٣] أنّ في هذا الكلام خللاً: و ذلك أنّ اسم المضاف إنّما يقع على البسيط و المركب باشتراك أو تجوّزٍ و لايقع عليهما بمعنى واحد؛ ثم نسبة الإمكان إلى المعنى الخاص الذي تحته، ليست كنسبة المضاف المركب الذي جعَلَه أعم و أشهر إلى البسيط الذي جعَلَه أخص. فإنّك قد عرفت أنّ الإمكان العام هو سلب الضرورة عن الجانب المخالف للحكم و الخاص هو سلب الضرورة عن الجانب المخالف[٤] و الموافق أيضاً؛ ففي الإمكان الخاص جزء غير[٥] موجود للعام هو سلب[٦] الضرورة عن الجانب الموافق؛ و كذا في كل خاص لا بد و أن يكون فيه جزء أو اعتبار لايوجد في العام؛ و ليس ما ذكره من العموم و الخصوص في المضاف هكذا؛ فإنّ المضاف المركب الذي جعله أعمّ و كالجنس، لايجوز أن يكون أعمّ من البسيط؛ لأنّ مفهوم المركب يتقوّم بالبسيط مع أمر زائد؛ و العام يجوز أن يحمل على الخاص الذي تحته بالاسم و الحد؛ و أمّا المركب فلايجوز أن يحمل على المضاف البسيط الذي جعله خاصاً، مع صحة حمل العام على الخاص في جميع المواضع؛ و إلّا لوجب أن يكون في البسيط تركيب و ذلك محال.

و حينئذ لايصح أن يكون المضاف المركب عامّاً و البسيط خاصاً؛ و لايجوز أن يجعل المضاف عامّاً يعمّ البسيطَ و المركبَ بمعنى واحد؛ فإنّهما

---

١. د: المكان.
٢. ب، د: منه مع.
٣. المشارع، ص ٢٦٤ ـ ٢٦٥.
٤. م، د: ـ للحكم و الخاص هو سلب الضرورة عن الجانب المخالف.
٥. د: ـ غير.
٦. د: سبب.

لايشتركان إلّا في البسيط فقط، و أمّا[1] الجزء الذي في المركب فلا مدخل له في ذلك ؛و إذا جعل له مدخلٌ يصير اللفظ مشتركاً، فيكون لفظ المضاف دالّاً على معنيين: أحدهما على معنى البسيط و ثانيهما على شيء جزؤه البسيط؛ فيكون اللفظ واقعاً لا محالة بالاشتراك.

فإذا قال المعرِّف الأول في تعريف المضاف: إنّه الذي وجوده أنّه مضاف؛ فالمضاف الذي أخذ في الحد إن أريد به البسيط و كان البسيط هو المحدود أيضاً، فيكون ذلك تعريفاً للشيء بنفسه و هو محال؛ و إن أريد بالمضاف المأخوذ في الحدِ المركبُ، فيصير المعنى هكذا: إنّ المضاف البسيط هو الذي وجوده أنّه مضاف مركب و هو بيّن الاستحالة؛ و قد يجوز أن يكون هذا تعريفاً بحسب الاسم لا بحسب الحقيقة.

فالحق[2] أنّ المضاف البسيط و المركب معرفتهما فطري، و كذلك الفرق بينهما فطري، و قد يفتقر إلى تنبيه و تذكير ما.

[ما قيل في المضاف من أقسامها و بعض أحوالها]

و المضاف المركب كالأُب فيه ثلاث مفهومات:

أحدها، الإضافة التي هي عرض و هي الأُبوة.

و ثانيها، معروض هذه الإضافة الذي هو جوهر و هو الأب.

و ثالثها، المجموع المركب من العارض و المعروض.

فالعارضة، كالأُبوة هي الإضافة الحقيقية البسيطة التي كلامنا الآن فيها، و أمّا المعروض ـ الذي هو الأب ـ فليس في نفسه بمضاف، بل هو جوهر في ذاته، عرضت له الإضافة.

ثم إنّ الإضافة قد تكون لازمة كالبُنوّة للإبن؛ و قد تكون غير لازمة كالأبوّة للأب اللاحقة بجوهر الأب بعد حين.

و أمّا المجموع المركب من العارض و المعروض[3] هو الذي يسمّونه

---

١. ن، ش: فأمّا.
٢. د: و الحق.
٣. ش: فالمعروض.

بـ«المـضاف الغـير البسـيط» لأنّـه مـركّب مـن جـوهر و عـرض و قـديسمى بـ«المضاف الغير المشهوري» و ليس هو المقصودُ و المـرادُ بـالإضافة التـي كلامنا فيها؛ فإنّ الإضافة التي هي أحد المقولات التي نحن الآن في بيانها عرض.

و أمّا المجموع المركب من العارض و المعروض فهو جوهر مع عرض، ليس بعرضٍ صِرفٍ و كذلك ما أشبهه؛ فالمضاف المركب لابد و أن يكون فيه جزء من مـقولة أخـرى؛ و ذلك الجـزء إمّـا أن يكـون جـوهراً كـالأب، أو كـمّاً كالمساواة التي هي اتفاق في الكمية[1]، أو كيفاً كالمشابهة التي هي اتـفاق فـي الكيفية؛ فالكمّ الموافق أو[2] الكيف الموافق لايكون مضافاً بسيطاً بل[3] هو مركب.

و النوع الحقيقي للمضاف البسيط أن يكون جنس[4] الإضافة و فصل النوع الذي له، واحداً[5] أي يكون الجنس و الفصل في ذلك النوع شيئاً[6] واحداً يعرض كما هو[7] للملحوق به.

و فرّقوا بين ما يقال الكيف الموافق لكيف[8]، و بين ما يقال موافقة كـيف لكيف؛ فإنّ معنى الأول أنّ الكيف[9] مع الإضافة هي الموافقة؛ و معنى الثاني أنّ الإضافة التي هي الموافقة المتخصّصة بالكيفية، و هـي المشـابهة المـتميزة ـ بالتخصص[10] المذكور ـ عن المساواة التي هي موافقةٌ في الكمية.

و أورد الشيخ الإلهي[11] على هـذا بأنكـم قـلتم إنّ المسـاواة و المشـابهة تتّفقان في الموافقة و تفترقان في التخصص[12] بالكمّ و الكيف، فيلزم أن تكون المساواة و المشابهة من نوع واحد؛ و أنتم فقد[13] حكمتم بأنّـهما نـوعان فـإنّ الموافقة في الكيف لايمكن أن يرفع عنها التخصص[14] بالكيف و تبقى[15] الموافقة

---

١. د: ـ التي هي اتفاق في الكمية.
٢. ن: و.
٣. د: ـ بل.
٤. ن، ب، ش، د: جعل.
٥. د: واحد.
٦. ش: سببا.
٧. م: ـ هو.
٨. م، د: للكيف.
٩. ن: + المركب.
١٠. م، د: بالتخصيص.
١١. همان، ص ٢٦٦.
١٢. م، د: التخصيص.
١٣. د: قد.
١٤. م، د: التخصيص.
١٥. ب: بقي.

وحدها، ثم يقرن[١] بها التخصص[٢] بالكمّ؛ و إذا لم يمكن[٣] ذلك كما هو ضابطكم في اختلاف الفصول و الأنواع ـ فهما[٤] من نوع واحد؛ فتكون الموافقة ـ التي هي الإضافة ـ فصلُها إمّا الكمية أو الكيفية أو[٥] إضافة أخرى إليها.

فإن كان فصل الموافقة الكميةُ أو الكيفية[٦]، فالإضافة التي فرضناها بسيطة ليست ببسيطة، بل تكون إضافة مع مقولة أخرى؛ و أنتم فقد اعترفتم بأنّ المساواة و المشابهة إضافة بسيطة هذا خلف. ثم إذا كانت الموافقة إضافة مركبة يلزم أن يكون الشيء الواحد داخلاً تحت مقولتين و هو باطل عندكم؛ و إن كان فصل الموافقة إضافةً إمّا إلى الكمية أو[٧] إلى الكيفية، لا نفس الكمية أو الكيفية، فيلزم أن يكون فصل الإضافة إضافةً أخرى، و هو مع استحالته يعود الكلام إلى الإضافة الثانية و الثالثة و يلزم منه التسلسل، و ذلك محال[٨].

[كيفية تعيّن[٩] الإضافة و امتياز بعضها عن البعض]

و اعلم أنّ بعض الموضوعات يضيف[١٠] الإضافات كأبوة زيد و بنوة عمرو.

و الإضافة قد تكون كلية غير متعيّنة، كالأبوّة و البنوّة مطلقاً من غير أن يضاف إلى معيّن، و قد تكون الإضافة متعيّنة متشخّصة، و ذلك إنّما يكون عند تعيّنِ المتضايفين، كأبوّة زيد لعمروٍ؛ و لايتعيّن بتعيّن رَجل، كقولك: «ابن هذا الرجل»، فإنّ[١١] أب الشخص الواحد يصحّ حمله على جماعة لاتنحصرون[١٢] في بعض الأعداد.

و أمّا تشخص الإضافة من الجانب الآخر، كقولك: «أبو هذا الإبن»، فإنّها

---

١. ب: تعرض.
٢. م، د: التخصيص.
٣. د: لم‌يكن.
٤. ش: فيهما.
٥. ش: و.
٦. ب: ـ أو الكيفية.
٧. ن: و.
٨. المشارع، ص ٢٦٦ ـ ٢٦٧.
٩. فخر رازى در المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٦٣، «تحصيل» و «تحصل» تعبير كرده است امّا چنان كه در متن آمده است، سهروردى و به تبع او شهرزورى به «تعيّن» تعبير كرده است.
١٠. ن، م، المشارع: يضيف؛ ش، نسخه بدل المشارع (ص ٢٦٧): يصف.
١١. د: قال.
١٢. د: لاتنحصر.

لاتتعين أيضاً، لأنّه و إن امتنع أن يكون للإبن الواحد أبوان إلّا أنّ ذلك الامتناع إنّما كان بسبب خارجي، لا لأنّ الإضافة نفسها اقتضت التخصص بطرف واحد.

و قد لاتتعين الإضافة بتعيّن المتضايفين[١] بل يحتاج إلى أكثر من ذلك، كمجاورة زيد لعمرو؛ فإنّ الإضافة لاتتشخّص بتشخّصهما و تعيّنهما، لجواز أن يكون بينهما مجاورات كثيرة بحسب أوقات و أحوال؛ و هكذا[٢] المحاذاة و الموازاة و غيرهما؛ فأمثال هذه الأشياء تحتاج مع تعيّن المضافين إلى تعيين وقت و زمان؛ و في مجاورة الدار يحتاج إلى تعيين دارَيهما مع تعيّنهما[٣].

و علماء المشائين يزعمون أنّ بنوة[٤] زيد و إن جاز حملُها على كثيرين لايختلفون بالحقيقة، فهي ممتازة عن بنوة عمرو[٥] بتخصّصٍ، لو ارتفع بطلت تلك البنوّة؛ و كل طبيعةٍ هذا شأنها أي ترتفع[٦] عند ارتفاع ذلك التخصّص[٧] تكون طبيعةً جنسية؛ فيلزم أن تصير بنوة زيد جنساً و قد كانت نوعاً، هذا خلف[٨].

و المتضايفان قد يكونان متعاكسَين متشابهين، كالأخوّة؛ فإنّ كلّ واحد منهما أخ للآخر؛ و لكل واحد أخوةٌ قائمة به غير ما للآخر؛ لا أنّها[٩] تكون واحدة قائمة بهما؛ و ليست الأبوّة و البنوّة كذلك؛ فإنّ الأب أب للإبن و الإبن ليس أباً للإبن، بل هو إبن له.

و المضاف الحقيقي يجب فيه التعاكس من الطرفين بالتكافؤ.

و أمّا المضاف المركب فلابدّ فيه من التعاكس لكن بشرط أن يؤخذ الطرفان متعادلين؛ فإنّ الأب أب للإبن و الإبن إبن للأب؛ و إذا لم‌يؤخذا[١٠] متعادلين لايجب أن يكونا متعاكسين. فإنّه إذا قيل: الأب أب للإنسان، و الرأس رأس للحيوان، و السُكّان سُكّانٌ للسفينة، فإنّه لايصحّ أن يعكس فيقال: الإنسان

---

١. ب: المضافين.
٢. ب: كذا.
٣. المشارع، ص ٢٦٧ ـ ٢٦٨.
٤. ن: نبوة.
٥. ش: + و.
٦. ن: + الطبيعة.
٧. ب: التخصيص.
٨. همان، ص ٢٦٨.
٩. ش: للآخر لأنّها.
١٠. م، د: لم‌يوجدان.

إنسان للأب، و الحيوان حيوان للرأس، و السفينة سفينة للسُكّان[۱]؛ و إنّما يؤخذ[۲] التعادل إذا أتي بحرف[۳] النسبة فقيل: الإنسان أب لذي الأب، و الحيوان حيوان[٤] لذي الرأس، و السُكّان لذي السُكّان.

و الانعكاس قد يكون مفتقراً إلى حرف النسبة، كقولك: المولى مولى للمملوك، و المملوك مملوك[٥] للمولى، و العالِم عالِم بالمعلوم، و المعلوم معلوم للعالم؛ و قد لايكون مفتقراً إلى ذلك كالطويل و القصير[٦].

و من جملة ما يخلّ بالتعادل أن يؤخذ أحد المتضايفين بالفعل و الآخر بالقوة، كالعلم المضاف إلى خارج بأنّه علم بشيء و العلم يلزمه معلوم، و ذلك المعلوم قد يكون موجوداً دون العلم، كالسماء و الأرض، لا من حيث هما معلومان؛ فإنّه من هذه الحيثية لايوجدان بدون العلم. و إن كان المعلوم ممّا لا هوية له في الأعيان فلايكون علماً بمعلوم خارجي، و كلامنا فيما هو علم بأمر خارجي؛ على أنّ الخارجي إنّما يكون معلوماً بالقصد الثاني، فإنّ المعلوم عند جماعة المشّائين إنّما هو الصورة الذهنية[۷].

فإن قيل: إذا كان المتضايفان هما اللذان لايعقل أحدهما إلّا بالقياس إلى الآخر، فكل واحد منهما مضاف إلى أمر موجود؛ و المتقدّم[۸] في الزمان يضاف إلى المتأخّر الذي لايجتمع معه، فقد أضيف[۹] أحد المتضايفين إلى ما ليس بموجود.

و أجاب بعضهم بأنّ الإضافة بين الجزئين إنّما هي ذهنية؛ فيأخذ العقل الجزئين الحاضرين في الذهن؛ فتحصل الإضافةُ بين ذينك الجزئين في الذهن أيضاً[۱۰].

و زعم بعض الناس أنّه قد يكون أحد المتضايفين في الذهن و الآخر

۱. ب: الرأس ... السكان.
۲. م، د: يوجد.
۳. ن، ش: بعرف.
٤. ش، د: ـ حيوان.
٥. د: ـ مملوك.
٦. المشارع، ص ۲٦۸ ـ ۲٦۹.
۷. همان، ص ۲٦۹.
۸. ب: المقدم.
۹. ش: الكيف.
۱۰. همانجا.

حاضراً في الوجود الخارجي، فيحكم العقل بينهما بتقدم و تأخر.

و فيه نظر؛ فإنّ الحاضر مهما[١] لم‌تكن صورته في الذهن لايصحّ الحكم عليهما؛ فمن حيث الحكم بينهما لابدّ و أن يكونا موجودين في الذهن.

فقوله: «يكون أحدهما في الذهن و الآخر حاضراً ليصح الحكم بينهما بتقدم و تأخر» ينبغي أن يحمل على هذا، و إلّا فلايصحّ[٢].

و متى أخذت الأبوة مطلقاً فينبغي أن يؤخذ بإزائها بنوة مطلقة، و إن أخذت الأبوة محصَّلة فيجب أن يؤخذ بإزائها بنوة محصَّلة[٣].

[ما قيل في الفرق بين الإضافة و النسبة و ما فيه من الخلل]

و فرّق علماء المشائين بين «النسبة» و «الإضافة»، بأنّ كل نسبة ليست إضافةً، لكون[٤] كل شيء له نسبة إلى لازم مّا في الذهن و لاتكون تلك النسبة إضافةً؛ لأنّ السقف له إضافة إلى الجدار من جهة استقراره عليه و أمّا الجدارُ من حيث هو جدار لا إضافة له[٥]، إلّا أن تؤخذ النسبة مكرّرة، بأن يؤخذ كل واحد من السقف و الجدار من حيث إنّ أحدهما مستقرٌّ لمستقرٌّ عليه، و الآخر مستقرٌّ عليه لمستقرٍّ؛ فحينئذ تصير إضافة[٦].

و أيضاً، ذكروا فرقاً آخر و ذلك أنّ النسبة إنّما تكون من طرف واحد و الإضافة إنّما تكون من الطرفين؛ فذوات الأشياء و إن كانت منسوبة إلّا أنّ النسبة إذا أخذتْ من حيث هي نسبة فإنّها تصير إضافة؛ فالأب[٧] إذا أخذ أباً لصبي كان منسوباً، و إن أخذ أباً للإبن كانت إضافة؛ و كذلك إذا أخذ الجناح للطير كان منسوباً، و إن أخذ الجناح لذي الجناح صارت إضافة[٨].

و بيّن الشيخ الإلهي في مطارحاته[٩] خلَل هذا؛ فقال: إنّ النسبة من حيث هي نسبة مطلقاً لايكون إلّا بين شيئين، و لايمكن أن يعقل إلّا مع الإثنين؛ و لايصحّ

---

١. ب: بينهما.
٢. همانجا.
٣. همان، ص ٢٧٠.
٤. م: يكون.
٥. ش: ـ له.
٦. همان، ص ٢٧٠.
٧. د: و الأب.
٨. همان.
٩. همان، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١.

تعقّلهما دون الطرفين؛ و[1] هكذا كان[2] حال الإضافة؛ فتكون النسبة في نفسها إضافةً، و إذا كان الجنس مضافاً فالنوع الذي تحته[3] لابدّ و أن يكون مضافاً أيضاً[4]؛ فالنسب[5] المذكورة كلّها إضافات مع تجوّزٍ مّا؛ فإنك إذا قلت: إنّ الأب أبٌ للصبي، فقد أضفت مع تجوّزٍ، لأنّ[6] الأب إنّما يكون أباً للإبن[7] من حيث هو ابن لا للصبي.

و أمّا نسبة السقف إلى الجدار، فإن أخذ أنّه سقف لجدار فكذلك[8] يؤخذ الجدار جداراً لسقف[9]، و يكون الأمّ مقتضيةً[10] لمعنى[11] نسبةٍ أو إضافة غير مذكورة باللفظ؛ و ليس نسبة السقف إلى الجدار إلّا من جهة استقراره عليه، لا من جهة كونه سقفاً فقط؛ فعلم أنّ النسبة إنّما كانت بين السقف و الجدار من جهة الاستقرار؛ و لمّا كان الاستقرار في ذاته إضافةً ذات طرفين، فلايكون بين النسبة و الإضافة فرقٌ؛ و إذا كانت النسبة ـ من حيث هي ـ نسبةً مضافةً باعتراف المشّائين، فمتى أخذت النسبة غير مضافة لم تكن النسبة مأخوذة على جهتها، و لذلك لم ينعكس الطرفان، كما إذا لم يؤخذ المضاف على جهة؛ فالنسبة من حيث هي نسبةٌ مطلقةٌ يجب أن تكون من الطرفين و هي[12] المنسوب و المنسوب إليه؛ و النسبة الخاصة كاستقرار السقف على الجدار يكون من طرف واحد؛ فالنسبة سواء كانت عامة أو خاصة، لابدّ و أن يكون فيها تضايف من الطرفين؛ و إذا فرضت النسبة في غير الطرفين فيكون ذلك بسبب تركيب في الأمر المنسوب إليه؛ و عدولٌ عن التعادل الذي عرفته؛ فتقرّر بما[13] ذكرنا أنّه لا فرق بين النسبة و الإضافة، و أنّ النسبة هي الإضافة بعينها[14].

و أمّا قول من قال: إنّ المضاف له كونٌ يعرض له أن يعقل بالقياس إلى

---

١. ش: ـ و.
٢. م، د: ـ كان.
٣. ش: تحت.
٤. م، د: ـ أيضا.
٥. د: ليست.
٦. د: لابن.
٧. ن، ش، م: يكون بالإبن.
٨. ش: فكيف.
٩. ن: جدار السقف.
١٠. م: اللازم نقيضه.
١١. م: معنى.
١٢. د: + من.
١٣. ب: ممّا.
١٤. المشارع، ٢٧١ ـ ٢٧٢.

الغير و ذلك الكون يكون مجهولاً و هذا الكون لازماً لذلك الكون المجهول لا مقوّماً[۱] له؛ [فكأنّه قد تهوّس بما لايعنيه و لم يعلم أنّه] يلزم[۲] من هذا أن يكون المضاف في نفسه غير مضاف؛ ثم إذا كان المضاف مجهولاً[۳] فكيف أمكنه الحكم على المجهول بالأحكام المختلفة؟ و قد[٤] بلغ بهؤلاء الحال إلى[٥] أن جعلوا الأمور البديهية مجهولة؛ فالمضاف[٦] بالحقيقة عندهم هو الإضافة و لو كان للإضافة إضافة أخرى لزم التسلسل و ذلك محال[۷].

و أمّا الذي يدلّ على أنّ الإضافة زائدة على مفهوم الأشياء المضاف إليها، أنّ الأبوّة لو كانت نفس الإنسانية أو الشخصية مثلاً، لوجبَ أن لايكون ذلك الإنسان أو الشخص موجوداً إلّا و هو أب؛ و ليس كذلك لأنّه لايكون أباً إلّا بعد حين؛ فالأبوة زائدة على إنسانيته و شخصيته.

و أيضاً، فلأنّ الأبوة لاتكون معقولة إلّا مع البنوة، بخلاف الإنسانية و الشخصية فإنّهما يعقلان من غير إضافة إلى بنوة.

و ليست الإضافة عدمية لأنّ الجسمَين إذا لم‌يكونا متحاذيين ثم عرضتْ لهما المحاذاة بعد ذلك فحينئذ يصحّ حملها عليهما؛ و لولا حدوث أمرٍ ما صحّ حملها بعد أن لم‌تكن؛ و لمّا لم‌تكن اللامحاذاة أمراً وجودياً ليلزم من ذلك أن تكون المحاذاة عدمية[۸]، فالمحاذاة أمر وجودي؛ و ذلك يدل على كون الإضافة غير عدمية، و لأنّ الأبوة لو كانت عدمية لكانت اللاأبوة وجودية، لكنّها عدمية فالأبوة وجودية[۹].

و أمّا أنّ وجود الإضافة هل هو في الأعيان أو في الأذهان، فسيأتي الكلام

---

۱. ب: مقوّم.
۲. نسخه‌ها: و يلزم. برای روشن شدن مطلب عبارت بين دو قلاب از الشارع ص ۲۷۲ سطر ٤ نقل شده است.
۳. ش: ـ لا مقوّماً له و يلزم من هذا أن يكون المضاف ... إذا كان المضاف مجهولاً.
٤. ش: فقط / د: قد.
٥. ن: ـ إلى.
٦. ش: و المضاف.
۷. همان، ص ۲۷۲.
۸. ن: عدمه.
۹. همان، ۲۷۲.

عليه في الأمور الاعتبارية[1].

و الذي يدل على عرضية الإضافة، تبدّلها و تغيّرها مع بقاء موضوعها بحاله فهي عرض، لكنّها عندهم أضعف الأعراض[2].

و اعلم أنّ الإضافة قد تعرض لجميع المقولات: أمّا للجوهر فمثل الأب و الإبن؛ و أمّا للكمّ المتصل فمثل الطويل و القصير؛ و في الكمّ المنفصل مثل القليل و الكثير؛ و أمّا للكيف فمثل الأحرّ و الأبرد؛ و أمّا للإضافة فمثل الأبعد و الأقرب؛ و للأين كالأعلى و الأسفل؛ و للمتى كالأقدم و الأحدث؛ و للوضع كالأشدّ انتصاباً و انحناءً؛ و للمِلك كالأعرى و الأكسى؛ و للفعل كالأقطع و الأجزم[3]؛ و للانفعال كالأشدّ تسخّناً و تبرّداً[4].

و قد أورد بعضهم على قولهم: «إنّ المتضايفين وجودهما معاً لايعقل مفهوم أحدهما إلّا مع مفهوم الآخر»، أنّ العلة و المعلول متضايفان، لأنّه لايعقل مفهوم أحدهما مع مفهوم الأخر و كيف يصحّ هذا التضايف مع قولهم: «إنّ العلة تتقدم على المعلول»؟ فإنّ هذا التقدم ينافي تضايفهما في التعقل.

و الجواب أنّ لكل واحد من العلة و المعلول ذاتاً مخصوصة و هويةً معينة؛ ثم إنّه عرض لأحدهما إضافة العلية و للآخر إضافة المعلولية؛ فالتقدم الحاصل إنّما هو لهوية العلة و ذاتها، لا من حيث كونها علة بل من حيث الذات؛ و كذلك التأخر إنّما هو للذات المعلولة، لا من حيث كونها معلولة بل من حيث الهوية و الذات؛ فالمتضايفان الحقيقيان اللذان هما معاً من غير تقدّم و لا تأخّر، هما العلة و المعلول العارضان للذاتين لا المعروضان[5].

الكلام[6] في مقولة الأين

عرّفوه بأنّه كون الشيء في المكان. و زعموا أنّ هذا الكون ليس هو نفس

---

۱. حاشية: در فصل چهارم از امور اعتباری بحث خواهد شد.

۲. حاشية.

۳. ن: الأخرم (نسخه بدل): الأجزم.

٤. المباحث المشرقية، ج ۱، ٥٦٥ ـ ٥٦٦.

٥. ن: العارضين ... المعروضين.

٦. ن: ـ الكلام.

الإضافة بل هو معنى يعرض له الإضافة؛ كما يكون السواد في ذاته ماهيةً و الإضافة إلى محلِّه عرض له[۱].

و فرّقوا بين كون الشيء في المكان و بين كون السواد في المحل، بأنّ السواد وجوده في نفسه هو وجوده لمحلّه و ليس كون الشيء في المكان كذلك؛ لأنّ وجود الشيء في نفسه لايكون هو وجوده في مكانه؛ إذ لو كان كذلك لوجب بطلان وجود الشيء إذا انتقل عن مكانه و حصل له وجود آخر غير الأوّل؛ فكان يلزم أن يصير المعدوم بعينه مُعاداً أيضاً؛ و قد بيّن[۲] استحالته[۳].

و كون الشيء في المكان ليس هو كونه في الأعيان؛ لأنّ كون الشيء في الأعيان هو نفس وجوده و ليس كون الشيء في المكان نفس وجوده؛ و لو كان كذلك لكان كونُه في الزمان أيضاً نفسَ وجوده، و لزم من ذلك أن يكون لشيء واحد وجودات كثيرة بحسب إضافاته إلى أمور كثيرة، و ليس كذا[٤].

و ليس هذا الكون عندهم نفس الوجود، لأنّ الكون جنس للأيون و ليس الوجود نفسه جنساً؛ [قالوا][٥]: و إذا[٦] قلنا: وجود الشيء في المكان، يكون معناه عندهم وجود كون الشيء في المكان[۷].

و الأين [منه ما هو أول حقيقي][۸]، ككون[۹] الشيء في مكانه الخاص به[۱۰] و هو الذي لايسع[۱۱] معه فيه غيره، ككون الماءِ في الكوز أو زيدٍ في المكان الذي يشغله بمماسته[۱۲].

و منه أين ثان[۱۳] غير حقيقي، ككون زيد في البيت الذي لايشغله بمماسته[۱٤].

---

۱. الشارع، ص ۲۷۳.
۲. د: تبيّن.
۳. همانجا.
٤. همانجا.
٥. همان: + قالوا.
٦. م: فإذا.
۷. همانجا.
۸. الشارع ((ص ۲۷۳) و البماز (۱۲۷): ما هو اول حقيقي؛ م: ما يكون أولي و هو حقيقي؛ ش، ب، ن: ما يكون أولي حقيقي، (مصحح علاوه بر الشارع و البماز، به قرينة «ثان غير حقيقي» كه در سطر بعد آمده است، عبارت متن را ترجيح داده است).
۹. د: فكون.
۱۰. ب: ـ به.
۱۱. ب: لايتسع / د: لايسع به.
۱۲. ب، م: بمماسة.
۱۳. همان: غير أول.
۱٤. م، ب: بمماسة.

و منه أبعد[١] من ذلك، ككونه[٢] في الدار.

و منه أبعد من ذلك، ككونه في المدينة؛ أو أبعد من ذلك، ككونه في الإقليم أو في المعمورة أو في العالَم[٣].

فجميع هذه أينات[٤] غير حقيقية؛ فإذا سئل عن زيد: أين هو؟ يصحّ أن يجاب بكل واحد من هذه الأينات[٥]، فيقال إنّه في العالم أو المعمورة أو في الإقليم أو في المدينة و غير ذلك.

و[٦] من الأين، ما هو عام، ككون الشيء في المكان مطلقاً.

و منه، ما هو خاص، ككونه في الهواء مثلاً.

و منه، ما هو شخصي، ككون زيد في المكان المشار إليه.

و زعموا أنّ الأين فيه تضاد؛ فإنّ كون الشيء عند المحيط في غاية البعد عن الكون عند المركز؛ فيصحّ تعاقبهما على موضوع واحد.

و يكون في الأين أشدّ و أضعف؛ فإنّ الشيء قد يكون أتمّ فوقية من شيء آخر؛ و الشيء الواحد قد يصير أشدّ فوقية بعد ما لم يكن كذلك؛ و ليس معنى هذا أنّ أيناً واحداً بعينه يشتدّ بعد الضعف، بل معناه أنّ الأضعف فوقية تبطل عنه تلك الفوقية و يحصل الأشد فوقية، كما ذكروه في السواد الشديد و الضعيف[٧].

الكلام[٨] في مقولة المتى

و هي تعرض للشيء بسبب نسبته[٩] إلى الزمانِ و كونِه فيه، أو في طرف منه و هو «الآن»؛ فإنّ كثيراً من الأشياء التي تقع في الآن يصحّ أن يُسأل عنها أيضاً، كما يسأل عن الواقعة في الزمان[١٠].

و الفرق بين «الزمان» و «الآن»[١١] أنّ الزمان مقدار يقبل التجزئة و ليس الآن كذلك[١٢].

---

١. د: ـ و منه أبعد.
٢. د: ككون.
٣. المباحث المشرقية، ج ١، ص ٥٧٩.
٤. م: أشياء.
٥. د: الأشياء.
٦. د: ـ و.
٧. الشارع، ص ٢٧٤.
٨. ن: ـ الكلام.
٩. د: نسبة.
١٠. همانجا.
١١. ب: الأين.
١٢. همانجا.

و لمّا كان الأين منقسماً إلى حقيقي و غير حقيقي، فكذلك المتى تنقسم إلى حقيقي، ككون الشيء في الزمان المطابق لوجوده الغير الفاضل عنه، ككون الخسوف في الساعة الأولى من الليل؛ و أمّا الغير الحقيقي، فككون الخسوف في ليلة الأحد؛ أو أبعد، ككونه في شهر رجب؛ أو أبعد، ككونه في سنة ثمان و ثمانين و ستمائة[1]؛ أو أبعد، ككونه في دور كذا أو قِران[2] كذا.

و فرّقوا بين «الأين الحقيقي» و «المتى الحقيقي» بأنّ الأين الحقيقي المعيّن لايمكن أن ينسب إليه في الحالة الواحدة أكثر من واحد، و أمّا المتى الحقيقي المعيّن فيمكن أن ينسب إليه أكثر من واحد، و يكون كل[3] واحد في ذلك الزمان على سبيل المطابقة.

و المتى قد يكون عامّاً ككون الشيء في الزمان مطلقاً، و قد يكون خاصاً ككون الشيء في الزمان الخاص أو المشار اليه.

و الأبحاث المذكورة في الأين و هو أنّ[4] كون الشيء في المكان لايكون هو كونه في الأعيان، و ليس الكون نفسَ الوجود، بعينه ذكروه في[5] متى.

و الأشياء قد يكون لها متى بالذات كالحركات؛ و أمّا المتحركات[6] فمن حيث ذواتها و جواهرها فلا متى لها و من حيث حركتها فلها ذلك، و جواهرها واقعة في الزمان بالعرض[7].

و يجب أن يزاد[8] في تعريف الزمان، حيث يقولون: إنّه مقدار الحركة من جهة التقدم و التأخر المجتمعين في الذهن[9]، أنّه مقدار حركة الفلك أو الحركة الدائمة أو أظهرها و أشدّها؛ و إلّا انتقض التعريف بكل[10] حركة في عالم

---

١. با توجه به مستندات قوی مبنی بر این که شهرزوری این کتاب را در ٦٨٠ به پایان برده است، نباید این تاریخ مربوط به زمان نگارش این بخش از کتاب تلقی شود بلکه آن را مثالی برای «ابعد» آورده است.

٢. ش: قرار.

٣. د: لکل.

٤. م: ـ أنّ.

٥. د: ـ في.

٦. م، ب: الحركات.

٧. المشارع، ص ٢٧٤.

٨. ن: يراد.

٩. ب: ـ الذهن.

١٠. ش: كل.

العناصر[١]، فإنّ[٢] التعريف يتناولها مع أنّ مقدارها ليس بزمان[٣].

فهاتان المقولتان و هي الأين و المتى، سؤالان عن الكون في المكان و الزمان؛ فسمّوا الكون في المكان بـ«الأين» و هو سؤال عنه؛ و سمّوا الكون في الزمان بـ«المتى» و هو سؤال عنه تخصيصاً منهم لاسم السؤالين بجوابيهما على سبيل التجوّز.

الكلام[٤] في مقولة الوضع

و هي هيئة تعرض للجسم بسبب نسبة أجزائه، بعضها إلى بعضٍ، نسبةً تختلف تلك الأجزاء لأجلها بالقياس إلى الجهات، كالقيام و القعود و الاستلقاء و الانبطاح و التربّع و غير ذلك من الهيئات المختلفة.

و «الوضع» اسم مشترك يطلق و يراد به أحد المعاني الثلاثة:

الأول، هو هذه المقولة.

و الثاني، الوضع المذكور في الكمّ المتصل و معناه قريب من معنى هذا الوضع الذي هو المقولة؛ لأنّ الوضع الكمّي هو الذى يمكن أن يفرض له أجزاء متصلة، مع ثبات يمكن أن يشار إلى كل واحد منها أين هو من الآخر؛ و مع هذا القرب الذي بين الوضعين فرّقوا بينهما بأنّه ليس للكمية و لا لأجزائها المفروضة جهات بالذات بل بالعرض، بسبب وجودها في الجسم؛ بخلاف الجسم و أجزائه المفروضة، فإنّها لذاتها لها الجهات.

و أنت فقد[٥] عرفت أنّ الجسم نفسُ[٦] المقدار، و على هذا لايتمّ هذا الفرق.

و الثالث من الوضع، هو المشار إليه إشارة حسّية كيف ما كان، سواء كان له أجزاء أو لم‌يكن له أصلاً، كالنقطة[٧].

قالوا[٨]: إنّ الوضع ليس هو نفس الأين[٩]؛ لأنّ الفلك الأعلى له وضع و لا أين

---

١. همانجا.
٢. ش: ـ فإنّ.
٣. همانجا.
٤. ن: ـ الكلام.
٥. د: قد.
٦. ش: ـ نفس.
٧. المباحث، ص ٥٨٢.
٨. المشارع، ص ٢٧٦.
٩. ش: للأين.

له، و كذلك كل جسم يتحرك على مركز نفسه له وضع متبدّل و ليس له أين متبدّل[١].

و قسّموا[٢] الوضع إلى ما يكون بالقوة و إلى ما يكون بالفعل.

ثم الذي يكون بالفعل، قسّموه إلى ما يكون بالطبع و إلى ما لايكون كذلك؛ أمّا الذي يكون بالفعل و الطبع، فهو كوضعِ الأرض من الفلك؛ فإنّ الحيّز الذي لكل واحد منهما متميّزٌ بالطبع؛ و الذي يكون بالفعل دون الطبع، فهو كوضع ساكن البيت من البيت؛ فإنّ ذلك الوضع للساكن و البيت حاصل بالفعل، و اختلاف حيّزَيْهما لايكون اختلافاً طبيعياً.

و أمّا الوضع الذي يكون بالقوة فهو كتوهّمِ قرب دائرة قطبِ الرحى من قطبها و نسبتها إلى دائرة الطوق البعيدة؛ مع أنّه لا دائرة هناك بالفعل و لا وضع إلّا بالقوة التوهّمية[٣].

و زعموا[٤] أنّ الوضع يقبل الأشد و الأضعف، كالأشدّ انتصاباً و انحناء.

و فيه تضاد، فإنّ الإنسان القائم الذي رأسه إلى السماء و رجلاه إلى الأرض إذا انتكس حتى صارت رجلاه إلى السماء و رأسه إلى الأرض فهاتان الهيئتان تعاقبتا[٥] على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف فهما ضدان، و هكذا الاستلقاء و الانطباح.

الكلام[٦] في مقولة الجدة و يسمّى بـ«المِلك» أيضاً

و قد قال الشيخ في الشفاء: إنّ هذه المقولة لميتفق لي إلى هذه الغاية فَهمُها و[٧] [لاأحدّ][٨] الأمور المجعولة كالأنواع لهذه المقولة أنواعاً لها، و لا علم لي أنّ مقولة الجدة جنس لتلك الجزئيات[٩].

١. همانجا.
٢. همانجا.
٣. المشارع، ص ٢٧٦: إلّا بالتوهم أو بالقوة.
٤. همانجا.
٥. ن: تعاقبا.
٦. ن: ـ الكلام.
٧. ب: أو.
٨. الشفاء: لاأحد؛ نسخه ها: لاأجد. اين بنده «لاأحدّ» را درست مى دانم.
٩. همان، ص ٢٣٥.

ثم قال: «و يشبه أن يكون غيري يعلم ذلك فمن أراد معرفتها فليتأمل ذلك[١] من كتبهم»[٢].

و الجدة هي كون الجسم في محيط إمّا بكلّه أو ببعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، كالتسلّح و التختم و التنعل و لبس القميص.

فمن الجدة ما يكون طبيعياً ذاتياً، كحال الإنسان بالنسبة إلى إهابه.

و منها ما يكون عرضياً غير طبيعي، كحال الإنسان عند قميصه و خاتمه.

فهذه المقولة تتمّ بشرطين:

أحدهما، الإحاطةُ بالشيء إمّا بكله أو ببعضه.

و ثانيهما[٣] انتقال المحيط بانتقال[٤] المحاط؛ فإذا وجد أحد الشرطين دون الآخر، كالذي وضع قميصه على رأسه فإنّه و إن انتقل بانتقاله إلّا أنّه لايحيط به؛ أو كالذي قعد في بيت فإنّ البيت و إن كان محيطاً به إلّا أنّه لاينتقل بانتقاله، فلايكون ذلك من مقولة الجدة.

و الشيخ اعتبر هذين الحدّين في النجاة[٥] دون الشفاء. و نقل عنه ذلك بعض المتأخرين[٦]، و إن كان في بعض كتبه لم‌يشترط الإحاطة.

و بعضهم يعبّر عن مقولة الجدة و المِلك بمقولة «له»[٧]، فيقسمّونه[٨] حينئذ إلى طبيعي مثل كون القوى للنفس؛ و إلى اعتباري خارجي مثل كون الفرس لزيد؛ و لكن هذا المعنى يخالف المعنى المذكور في الجدة[٩].

الكلام[١٠] في مقولة أن يفعل

و هو كون الجوهر بحالة يحصل منه أثر في غيره أثراً[١١] غير قارّ الذات،

---

١. همان: هنالك. ٢. همانجا.
٣. ن،: الثاني. ٤. ط: المحيط بانتقال.
٥. مطلب در النجاة يافته نشد.
٦. معلوم مى شود شهرزورى نيز از ديگران نقل كرده است.
٧. د: ـ له. ٨. ش: فيقسّموه.
٩. المشارع، ص ٢٧٧. ١٠. ن: ـ الكلام.
١١. ن: أثر؛ المشارع: أثر.

بل لايزال ذلك الأثر في التجدّد و التصرُّم، كالتسخين مادام يتسخن[١]، و التقطيع[٢] مادام يقطع، و التسويد مادام يتسوّد[٣].

الكلام[٤] في مقولة أن ينفعل

و هو كون الجوهر متأثراً عن غيره تأثراً غير قارّ الذات، كالتسخّن[٥] و التبرّد و التقطّع و التسوّد، لا كالسخونة و البرودة؛ فإنّ الأثر الحاصل القارّ الذات بعد فراغ الفاعل و المنفعل من تجدّد التأثير و التأثر، لايسمّى تحريكاً و لا تحرّكاً؛ فانتهت السخونة و البرودة و التسوّد إلى سخونة و برودة و سواد قارّ الذات بعد وقوف الحركة؛ فيكون من مقولة الكيف لا من مقولة[٦] أن ينفعل؛ و إنّما يكون منه مادام في الحركة[٧].

و اسم «أن يفعل» و «أن ينفعل» لِهاتين المقولتين أولى من اسم «الفعل» و «الانفعال»، لِصحّة وقوع الفعل و الانفعال على الأثر الحاصل بعد وقوف الحركة، كما يقعان على التأثير و التأثّر حال الحركة و هو المختص به أن يفعل و أن ينفعل، فلايقعان إلّا عليه.

قالوا: في[٨] أن ينفعل تضاد: فإنّ[٩] اسوداد الأبيض و ابيضاض الأسود المتعاقبين على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف؛ و يقبل الاشتداد و الضعف بحسب شدة الابيضاض، بأن يكون ابيضاضٌ أسرعَ من ابيضاض و أشدّ تأدية إلى[١٠] النهاية[١١].

فإن قلت: إنّكم تقولون: إنّ مقولة أن يفعل و أن ينفعل لاتقبلان الحركةَ؛ فكيف يصحّ[١٢] هذا مع إثباتكم فيهما الشدةَ و الضعفَ اللذَين لايكونان إلّا بحركة.

---

١. ن، ب، ش: متسخناً.
٢. د: كالتسخن ... و التقطع.
٣. همان.
٤. ن: ـ الكلام.
٥. ن: كالتسخين.
٦. ن، ش: ـ مقولة.
٧. المشارع، ص ٢٧٧.
٨. ن، ب: و في.
٩. ن: + بين.
١٠. ش: في.
١١. المشارع، ٢٧٧.
١٢. ش: يقع.

و أجاب بعضهم بأنّ الشدة و الضف في الشيء غير اشتداد ذلك الشيء؛ فإنّ مقولة أن يفعل و أن ينفعل فيهما شدة و ضعف[1].

و هذا الجواب ضعيف؛ فإنّ الابيضاض يمكن أن يزيد شدةً و سرعة على[2] التدريج؛ فيكون ذلك سلوكاً من الحركة الضعيفة إلى الحركة الشديدة على التدريج[3].

و يعنون بقولهم: «إنّ مقولة كذا تشتد و تضعف»، أنّ منها ما هو شديد و منها ما هو ضعيف؛ فيكون[4] أحدهما حاصلاً بعد زوال الآخر[5].

و يعنون بقولهم: «إنّ العرض لايشتد و لايضعف»، أنّ الواحد من الأعراض بعينه لايمكن أن يكون ضعيفاً ثم يشتد[6] و ذلك العرض الواحد باق بعينه كما كان، بل يبطل الضعيف عند حصول الاشتداد و يحصل عرض آخر[7].

فهذا حاصل ما ذكره جماعة المشائين في المقولات العشر و أنواعها و أحوالها.

[كلام صاحب البصائر و السهروردي في حصر المقولات]

و ليس لهم برهان على الحصر في العشر.

و أمّا صاحب البصائر[8] فقد حصرها في أربعة فقال: الموجود إمّا أن لايكون

---

۱. همان.
۲. د: مع.
۳. همان.
٤. ن: و يكون.
٥. الشارع، ص ۲۷۸.
٦. ب: شدّ.
۷. همان.
۸. چنين مطلبی با اين صراحت در آثار در دسترس ابن سهلان مثل تبصره و دو رساله در منطق به اهتمام مرحوم استاد دانش‌پژوه چاپ دانشگاه تهران ۱۳۳۷ش و البصائر النصيريه ديده نمی‌شود. مثلا در البصائر، ص ۹٦ گفته است: «الموجود إمّا أن يكون جوهراً أو عرضاً و الجوهر هوالموجود لا في موضوع والعرض هو الموجود في موضوع» و بقيه تقسيم را ادامه نداده است، البته او با صراحت می‌گويد انحصار مقولات و همچنين جنس حقيقی بودن هر كدام و نيز اينكه يكی جوهر است و بقيه اعراض هيچ كدام برهانی نيست و بايد از باب تقليد و حسن ظن پذيرفت (البصائر، ص ۸۸) به هر حال مستند سهروردی در انتساب اين موضوع به ابن سهلان در المقاومات، ص ١٤٦ و الشارع، ص ۲۷۸ و به تبع او شهرزوری روشن نيست.

في موضوع أو يكون و الأول، هو الجوهر[١] و الثاني، ـ و هو الموجود في الموضوع ـ هو العرض: إمّا أن لايكون معقولاً إلّا بالقياس إلى الغير؛ أو لا و الأول، هو الإضافة؛ و الثاني، إمّا أن يوجب لذاته التجزي و النسبة و[٢] هو الكمّ؛ أو لايوجب و هو[٣] الكيف؛ فحصر المقولات في الجوهر و الكمّ و الكيف و الإضافة[٤].

و زيّف الشيخ الإلهي هذا الحصر و أبطله[٥] بخروج الحركة التي هي من أقسام الموجودات عنه؛ فإنّ الحركة لاتدخل تحت الجوهر لأنّها عرض؛ و لاتدخل أيضاً تحت الكمّ فإنّها و إن كان لها تقدّر، فليست[٦] نفس الكمّ و ليس كون الشيء مقداراً هو كونه كمّاً بذاته و ليست بكيف لأنّ الكيف هيئة قارّة[٧] و لا كذلك الحركة؛ و ليست نفسَ النسبة، فإنّ الحركة و إن كان تعرض لها نسبة[٨] إلى محلّها كجميع الأعراض المحتاجة إلى المحالّ، و لكن ليس كلّما عرض له نسبة يلزم أن يكون نفس النسبة؛ و إذا خرجت الحركة عن[٩] المقولات الأربع ـ مع كونها من الموجودات الممكنة ـ فليس الحصر بصحيح[١٠].

ثمّ إنّ الشيخ[١١] حصرها في كتبه[١٢] المعتبرة في خمسة و هي الجوهر و الحركة و الكمّ و الكيف و الإضافة.

قال[١٣]: و وجه ذلك أنّ الموجود الذي يزيد وجوده على ماهيته: إمّا أن لايكون موجوداً في موضوع و هو الجوهر؛ أو يكون موجوداً فيه، و هو إمّا أن يكون غير قارّ الذات لذاته و هو الحركة؛ أو يكون قارّ الذات و هو إمّا أن لايكون معقولاً إلّا بالقياس إلى الغير؛ أو يكون معقولاً دون القياس إليه؛ و الأول، هو الإضافة؛ و الثاني، إمّا أن يوجب لذاته المساواة أو التفاوت و التجزي؛ أو لايوجب؛ و الأول، هو الكمّ؛ و الثاني، هو الكيف؛ فقد وقع الكيف في آخر التقسيم

---

١. ن: الجهر.
٢. ن: ـ و.
٣. ش: ـ و هو.
٤. المشارع، ٢٧٨.
٥. ش: إبطاله.
٦. د: مقدار.
٧. د: قار.
٨. ب: بسببه.
٩. د: من.
١٠. المشارع، ٢٧٨..
١١. مقصود همان شيخ الهى است.
١٢. د: حصر النسبة.
١٣. همان

فهو يمتاز عن كل واحد من أطراف التقسيم بقيد، فبقيد «الهيئة» يمتاز عن الجوهر؛ و بكونه «قارّ الذات» عن الحركة؛ و بكونه «يعقل لا[١] بالقياس إلى الغير» عن الإضافة؛ و بكونه «لايوجب التجزي» عن الكمّ؛ فقد اشتمل تعريف الكيف على أمور تَفصِله عن جميع المشاركات التي بين المقولات الأربع[٢].

و أمّا الأين[٣] و المتى و الوضع و الجدة، فليست بخارجة عن هذه الخمسة، بل هي داخلة تحت الإضافة؛ فإنّها لاتعقل إلّا بعد تعقُّل الإضافة؛ فالإضافة هي الذاتي الأعمّ في الكل، فهي الجنس العالي لهذه[٤] الأشياء.

فإنّ «متى» عبارة عن نسبة الشيء إلى زمانه؛ فمتى غير معقول إلّا بهذه النسبة؛ و لو أخذ كل واحد من الشيء و الزمان وحده لم‌يمكن[٥] تصوّرُ متى حتى تتصور النسبة التي[٦] بينهما؛ فبوضعِ[٧] نسبة الشيء إلى زمانه تصير متى موضوعةً؛ و برفعِها تصير مرفوعةً؛ فماهية متى تتحقق عند تحقق الشيء، و الزمان، و النسبة؛ فالنسبة[٨] هي الذاتي الأعمّ؛ و كل ذاتي إمّا جنس أو فصل جنس؛ فالنسبة هي الجنس العالي لا متى.

و كذلك «الأين»؛ فإنّه عبارة عن نسبة الشيء إلى المكان؛ فالأين[٩] لاتتحقق إلّا بتصورِ الشيء، و المكان، و النسبة التي بينهما؛ فكل[١٠] واحد من الشيء المتمكن و المكان ليس بأين وحده؛ بل الأين هو نسبة أحدهما إلى المكان، فيفتقر في تصوّر الأين إلى تصور الشيء، و المكان، و النسبة؛ فإذا وضعت النسبة بينهما حصل الأين؛ و إذا ارتفعت ارتفع الأين[١١]؛ فالنسبة[١٢] لا محالة مقوّمة للأين و هي ذاتية أعمّ منه؛ فالنسبة على هذا التقرير هي الجنس العالي لا الأين.

---

١. ن: إلّا.
٢. ن: الأربعة؛ المشارع، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.
٣. د: الآن.
٤. ش: إلّا هذه.
٥. د: لم‌يكن.
٦. د: ـ التي.
٧. د: فوضع.
٨. د، م: و النسبة.
٩. م: و الأين.
١٠. ش، د: و كل.
١١. م: العين.
١٢. ش: و النسبة.

و كذلك «الوضع»؛ فإنّه لايمكن أن يُعقَل إلّا بنسبة[١] الأجزاء[٢]؛ و كل ما لايعقل إلّا بالنسبة، فالنسبة ذاتية له أعمّ.

و كذلك الحال في «الجِدة» التي هي هيئة تعرض للجسم المحاط بالنسبة إلى المحيط؛ فالنسبة إذا ارتفعت ارتفعت[٣] هذه المقولات الأربع، و لايعقل كل واحد منها إلّا بالنسبة؛ فهي ذاتية للكل أعمّ منها؛ فلاتكون هذه المقولات الأربع أجناساً عالية، بل الجنس ما يعمّها و يشملها عموماً ذاتياً و هي النسبة؛ فالنسبة هي الجنس العالي.

و أمّا الأكوان المذكورة، فلايخلو إمّا أن تكون معلومة أو مجهولة[٤]؛ فإن كانت معلومة، فإمّا أن تكون نفسَ الإضافة أو غيرها؛ فإن كانت الأكوان نفسَ الإضافة، فهي نفس المقولة التي ذكرناها أنّها نسبة الشيء إلى المكان، أو الزمان، أو الأجزاء، أو إلى المحيط؛ و إن كانت غير الإضافة و كانت متقوّمة بها[٥]، فالإضافة هي الذاتي الأعم فهي نفس المقولة.

و إن كانت الأكوان التي هي غير الإضافة غير متقوّمة بالإضافة[٦] و كانت ماهيته[٧] قارّة و ليست بكمّ، فتعيّن أن تكون كيفية لا مقولات أخرى زائدة على ما ذكرناه.

و إن كانت هذه الأكوان مجهولة، فلايجوز أن تكون أجناساً عالية، فإنّ الجنس ـ على ما عرفتَ ـ ذاتي للنوع[٨]؛ و الذاتي يستحيل أن يكون مجهولاً و النوع الذي هذا ذاتيّه معلوماً.

و قول[٩] بعضهم: إنّ هذه الأربع لايجوز أن تكون نسبة، لأنّ النسبة لايشترط فيها الإضافة إلى الزمان و المكان و غيرِهما من النسب المخصوصة.

---

١. ش: بالنسبة.
٢. ب، ش: الآخر / د: ـ الأجزاء.
٣. ب: ـ ارتفعت.
٤. ابن كمونه، ص ٦١١.
٥. د: لها.
٦. د: ـ هي الذاتي الأعم فهي نفس المقولة ... هي غير الإضافة غير متقوّمة بالإضافة.
٧. ب: هيئة.
٨. د: النوع.
٩. صحيح «قال» است امّا شهرزوری مکرر در چنين مواضعی، کلمه «قول» را به‌كار برده است.

و الجواب أنّ الإضافة تعمّ هذه المقولات الأربع و كل واحد منها أخصّ من مطلق الإضافة؛ و كل خاصٍّ تحت عامٍّ لابدّ و أن يشترط فيه أمر غير موجود في العام؛ و إلّا لَما كان بينهما عموم و خصوص؛ و النسبة لمّا كانت داخلة في مفهوم الكل، فيجب أن يكون في كل واحدٍ مفهومٌ زائد على نفس النسبة؛ فإن لجؤا[١] إلى الفرق بين النسبة و الإضافة، فقد بيّنا ضَعْف هذا الفرق و أنّ النسبة و الإضافة واحدة.

و أمّا مقولة أن يفعل و أن ينفعل، فهما داخلان في مقولة الحركة، لأنّ حاصلَهما راجع إلى التحريك و التحرّك و لابدّ فيهما من الحركة؛ لكنّها إذا أضيفت إلى الفاعل تسمّى «أن يفعل» و إذا أضيفت إلى المنفعل تسمى «أن ينفعل».

و قول بعضهم: إنّ «أن يفعل» لاتدخل الحركةُ في مفهومه، لأنّ الذي يكون[٢] في أن يفعل فاعتبار فعله غير اعتبار الحركة[٣].

و ليس هذا بصحيح؛ لأنّ الذي هو في أن يفعل ليس هو ذاته؛ و لا هو أن يفعل باعتبار هيئة قارّة؛ فيجب أن يكون أن يفعل باعتبار أمر يحصل عنه أثرٌ في غيره أثراً غير قارّ الذات و ذلك هو الحركة؛ فبالضرورة تكون الحركة داخلة في مفهوم أن يفعل لا حركة أخرى تلحق ذات الفاعل، بل نفس الحركة [الحاصلة][٤] في المنفعل؛ فتكون هذه الحركة لها مدخلٌ في مفهوم أن ينفعل و هي بعينها أيضاً لها مدخلٌ في مفهوم أن يفعل باعتبار آخر؛ و لأنّ السكّين الموصوفة بأن يفعل إذا كان لها حركة أخرى تتحرّك و تُحرِّك أجزاء المنقطع إلى الانفصال فيكون السكّين بالنسبة إلى حركة أجزاء المنقطع في أن يفعل؛ و يكون المنقطع نفسه[٥] في أن ينفعل؛ و السكين أيضاً بالنسبة إلى اليد المحرِّكة لها في أن ينفعل؛ و اليد في أن يفعل[٦]؛ و لاتكون اليد باعتبار حركة نفسها في أن يفعل؛ بل تكون

---

١. د: ـ لجوا.
٢. ب: ـ يكون.
٣. المشارع، ص ٢٨٢ ـ ٢٨٣.
٤. همة نسخهها: الحاصل
٥. ب: بعينه.
٦. د: ـ و اليد في أن يفعل.

باعتبار ما يحصل منها الحركة في أمر آخر في أن يفعل؛ و ذلك الأمر باعتبار ما يحصل فيه من الأثر الغير القارّ في أن ينفعل؛ فيجب دخول الحركة في مفهومَي أن يفعل و أن ينفعل؛ و تلك الحركة إنّما هي حركة ما ينفعل؛ لا حركة أخرى لمن يفعل[١].

فائدة[٢]

في الشدة و الضعف التي في المقولات[٣]

جرت عادة الحكماء المشائين أن يذكروا أيّ[٤] المقولات قابلة للشدة و الضعف و أيّها[٥] لايقبلها.

و اعلم أنّ الشدة كماليةٌ و تمامية في نفس الماهية؛ و الضعفَ إنّما هو نقصٌ فيها.

و[٦] قالوا: و هذه الكمالية هي التي يدلّ عليها في جميع اللغات بحرف المبالغة، كما يقال في لغة العرب: «إنّ هذا الماء أحرّ من هذا أو أبرد»، و «هذا المقدار أطول من ذلك أو أقصر»؛ و حروف المبالغة تدلّ في لغة العرب بالوضع الأول[٧] على القوة على الممانعة[٨] ثم نقل عنه إلى هذا المعنى الثاني.

و اعلم أنّ المشّائين يزعمون أنّ كل شيء اشتدّ، كالسواد و البياض و الحرارة و البرودة و أمثال ذلك، فإنّ السواد الضعيف و غيره بطل، و حصل بدله سوادٌ أشدّ و بياض أشدّ من الأول؛ و الاختلاف الذي بين الشديد و الضعيف عندهم بالنوع[٩].

و احتجّوا بأنّ السواد و[١٠] الحرارة مثلاً، إذا اشتدّا[١١]، فذلك التغيّر الحاصل

---

١. المشارع، ص ٢٧٨ ـ ٢٨٤؛ ابن كمونه، ص ٦١١.

٢. ن: ـ فائدة.

٣. همان، ص ٢٩٢ ـ ٣٠٢.

٤. ن، ب: أنّ.

٥. د، ب: أنّها.

٦. ش، ب: ـ و.

٧. د: + يطلق.

٨. د: المخالفة.

٩. همانجا.

١٠. ش: أو.

١١. ن، ب، ش: اشتدّ.

في السواد[١] ليس بعارض؛ و إلّا لَما كان الاشتداد في نفس السواد[٢] و الحرارة؛ و إذا[٣] لم‌يكن الاختلاف و التغيّر بعارضٍ تعيّن أن يكون بفصلٍ، و يلزم أن يكون الاختلاف الذي بين الشديد و الضعيف اختلافاً نوعياً.

و هذا الاحتجاج ليس بصحيح، لأنّ السواد ما تغيّر، بل المتغيّرُ هو المحل بتواردِ أشخاص من السواد عليه؛ ثم تلك الأشخاص المتواردة على ذلك المحل لايجوز أن يكون المميّز بينها فصلاً ذاتياً، فإنّ الشدة و الضعف لايتغيّر فيها جواب ماهو. و لايجوز أن يكون المميّز أيضاً عرضياً خارجاً، و إلّا لَما كان الاختلاف[٤] في نفس السواد؛ بل بالكمالية[٥] و النقص؛ و الكماليةُ لاتكون خارجة عن ذات السواد، فإنّه ليس في الأعيان كماليةٌ و سواد، بل السواد و الكمالية طبيعة واحدة متحدة؛ فلايكون هذا السواد أشدّ[٦] من ذلك السواد بأمر زائدٍ على الأسودية، بل يكون نفسَ السواد. و ليس معنى قولنا: «إنّ السواد الفلاني أشدّ» أنّه يبقى بعينه و يشتدّ؛ بل يبطل السواد الأول الضعيف و يحصل سوادٌ آخر أشدّ منه؛ فإنّ السواد الضعيفَ لو كان ممّا[٧] يشتدّ بانضمام شيء آخر، فذلك إن لم‌يكن سواداً، فلاتكون الشدة في نفس السواد و قد فرضنا الشدة فيها؛ و إن كان المنضمّ سواداً، فيلزم اجتماع سوادين في محل واحد من غير أن يكون بينهما مميّز و هو محال؛ و على تقدير اجتماعهما فلايكون أحدهما أشدّ[٨].

[هل الاختلاف بالشدة و الضعف اختلاف نوعي؟]

و أمّا[٩] احتجاجهم على أنّ اختلاف الشدة و الضعف اختلاف نوعي، بأنّ ذات الشيء إن كانت هي الزائدة، فالناقصة و المتوسطةُ لاتكونان نفسَ الزائدة، فلاتكونان نفس ذات الشيء[١٠]، بل يكون ذلك نوعاً[١١] آخر؛ و كذلك إذا كانت ذات

---

١. د: + و.
٢. د: ـ في نفس السواد.
٣. د: إن.
٤. ن، ش، ب: الاشتداد.
٥. د: الكمالية.
٦. ب: اشتدّ.
٧. ش: إنّما.
٨. المشارع، ص ٢٩٤.
٩. د: أمّا.
١٠. ش: + إن كانت هي.
١١. د، ش: نوع.

ذلك الشيء هي الناقص أو المتوسطُ فلايكون الآخرانِ هو نفس ذلك الشيء أيضاً، بل نوع آخر مخالف له؛ و هذا في الذات الواحدة الشخصية صحيح و أمّا في النوع الواحد فليس بصحيح؛ فإنّ للخصم أن يقول:

إنّ الحقيقة النوعية ليست واحدة من الثلاثة بل النوع [هو][1] الجامع للزائد و الناقص و المتوسط؛ و لايشترط في الأنواع ما يختص كلّ واحد واحد؛ فإنّ الإنسانية ليست نفسَ زيد و عمروٍ و بكر و لا الذكر و الأنثى، بل النوع هو الذي يعمّ الكل[2].

فالخطاء إنّما وقع لهم من أخذ الكلي مكانَ الجزئي.

و ما ذكروه من اختلاف الأنواع بحسب الشدة و الضعف، يتوجه مثله في المقدار؛ فإنّ المشّائين و إن منعوا فيه الشدة و الضعفَ، ما منعوا الزيادة و النقصان و المساواة فيه؛ فإنّ هذه و إن امتنعت على الذات الواحدة بالشخص، فلاتمتنع على النوع الواحد المقداري؛ و حينئذ يقول القائل: كما قلتم إنّ امتياز السواد الشديد عن الضعيف لايجوز أن يكون بعرضي[3] فيكون بفصل، فهكذا يلزمك[4] في المقدار؛ فإنّ الزائد منه، ما زاد على الناقص بعرضي[5] و إلّا لَما كانت الزيادة في نفس المقدار؛ فيجب على هذه القاعدة أن يكون المميِّز بينهما هو الفصل و يلزم أن يكون كل مقدار كبير[6] نوعاً و كذلك الصغير، و أنتم لاتقولون به؛ فإنّ الذي يمتاز به أحد المقدارين، يساوي الحقيقة المقدارية و قد يكون مساوياً له في خصوص المقدار؛ و إذا كان كذلك فلايجوز أن يكون قدرٌ منه مقداراً و قدرٌ[7] آخر ليس بمقدار؛ فالفصل المفروض فصلاً مقسّماً للطبيعة المقدارية هو عرضي لها.

فإن كان اختلاف الشدة و الضعف اختلافاً نوعياً وجب أن يكون اختلاف الزائد و الناقص في المقدار اختلافاً نوعياً، لاستواء الحجة بالنسبة إليهما؛ و إذا

---

١. همان، ص ٢٩٦: + هو.
٢. همان، ص ٢٩٥ ـ ٢٩٦.
٣. د: بعرض.
٤. د: يكرمك.
٥. د: بعرض.
٦. ش: كثير.
٧. ش: قدرا منه مقدارا و قدرا.

لم‌يجب أن يكون الاختلاف بحسب الزيادة و النقصان اختلافاً نوعياً، وجب أن يكون في الشدة و الضعف كذلك.

على أنّا نقول: لايمتنع أن يتأدّى السلوك[1] بحسب الاشتداد و الضعف إلى واسطة تُخالِف الطرفين بالنوع، كالحمرة التي بين السواد و البياض؛ فإنّ العقل يحكم بأنّ الحمرة لاتكون سواداً و لا بياضاً ضعيفاً؛ بل للسواد[2] و البياض بحسب الشدة و الضعف مراتب منحصرة بين أول الشروع و آخره؛ فإذا خرج عنهما فقد خرج عن السواد و البياض الشديد و الضعيف و وقع نوع آخر كالحمرة[3] مثلاً[4].

إذا عرفت هذا فنقول[5]: إنّ الشدة و الضعف قد يعنى بهما ـ بحسب ما يدلّ عليه أداة المبالغة في كل لغة ـ الكماليةُ و النقصُ، و قد ذكرنا أنّ الشدة في الوضع الأول تدلّ على الممانعة[6] و التأنّي عن[7] الانفعال، و الضعف يدلّ على خلافه، كقولك: «إنّ هذا أحلى من ذلك أو أحمض أو أحرّ أو أسرع»؛ و هذا العرفُ اللغوي إذا وافق البرهانَ كان مقبولاً، بل يزيدُ[8] البرهانَ ثقةً و طمأنينةً؛ و إن خالفه كان غير مقبول.

و المشّاؤون الذين يقولون باختلاف الأنواع بحسب الشدة و الضعف، قد يتمسكون بالعُرف اللغوي إذا توجّه عليهم الإشكال؛ فلأجل ذلك أشرنا إلى أحوال العُرف ليصعب عليهم الالتجاء إليه؛ فالشدة كما وُجدتْ ـ بحسب المبالغة اللغوية ـ في الأحَرّ و الأبرَد و الأحلى و الأحمَض، وُجد في الأطوَل و الأقصَر و الأكبَر.

فإن فرّقوا بأنّ الزائد و الناقص إنّما يكون، إذا أشير إلى قدرٍ به المساواة

---

١. ش: الشكوك.
٢. ش، د: السواد.
٣. د: كالحجرة.
٤. المشارع، ص ٢٩٦ ـ ٢٩٨.
٥. همان، ص ٢٩٨.
٦. د: المخالفة.
٧. همان، ص ٢٩٨: التأنّي عن؛ ن: الثاني على؛ التأنّي على.
٨. المشارع (ص ٢٩٨): يزيد شهادة الجمهور بالبرهان طمأنينةً.

مع زيادة؛ و لايمكن ذلك في الأشد و الأضعف؛ إلّا أنّ لقائل[۱] أن يقول[۲]: ـ على تقدير المسامحة ـ إنّ التفاوت الذي بين الثلاثة و الأربعة الذين هما من الكمّ المنفصل[۳] معقول؛ مع أنّهما من الأنواع البسيطة الغير المتقوّمة بشيء؛ فإنّ كل نوع من العدد لايتقوّم بما دونه من العدد، كالأربعة لاتتقوّم بالثلاثة و لا الثلاثة بالإثنين، حتى لو فُصِلتْ الأربعةُ في العقل إلى اثنين و اثنين، أو ثلاثة و واحدة[٤]، بطلت صورة الأربعة و حصلت صورة أخرى، و حينئذ لايمكن أن يشار إلى قدر به[٥] المساواة، و إلى قدر به التفاوت في هذه الأنواع البسيطة[٦].

و لئن سلّمنا لهم أنّ التفاوت الواقع في جنس الكمّ يسمّى بـ«الزائد و الناقص» و[۷] فيما عداه يسمّى بـ«الشدة و الضعف»، إلّا أنّ هاهنا جامعاً[۸] يجمعهما و هو الكماليةُ و التمامية في نفس الماهية؛ فإنّه يعمّ الزائد و الأشدّ، كما أنّ النقص يعمّ الناقص و الأضعفَ؛ فإنّ المقدار التام ما زاد على الناقص بأمر عرضي و لا بفصلٍ لِما ذكرنا؛ و التفاوت بين المقدارين إنّما هو بنفس[۹] المقدار لا غير؛ فالذي زاد به مثل ما ساوى به في الحقيقة؛ فيلزم أن يكون التفاوت بين المقدارين الزائد و الناقص بكمالية المقدار و تماميته و نقصه؛ و كذا الحكم بين السواد التام و الناقص و الحرارة التامة و الناقصة و أمثالهما؛ فإنّه لمّا كان الاشتراك في نفس السوادية و الحرارية[۱۰]، فالافتراق لايكون في أمر خارج عنهما، و إلّا لم يكن الاشتداد و الضعف في نفسهما؛ فالتفاوت لا محالة يكون في نفس السواد و الحرارة و غيرهما؛ و يكون الجامع بين المجموع هي الكمالية و التمامية و النقص في تلك الماهية.

و الكمالية و التمامية و النقص و إن كانت مميّزاتٍ، فليست بأمور

---

۱. ن: القائل.
۲. مقصود سهروردی است که گفته است: «فعلی تقدير المسامحة نقول» (همان، ص ۲۹۹).
۳. د: المتصل.
٤. ن: واحد.
٥. ب: إلى قدرية.
٦. همان، ص ۲۹۹.
۷. ن: ـ و.
۸. ش، ب: جامع.
۹. د: نفس.
۱۰. م: الحرارة.

خارجية عن الماهية في الأعيان بل هي نفسها؛ فليس[1] في الأعيان سواد و مقدار و كمال، بل كمالية السواد و المقدار في الأعيان هو نفسهما؛ و كذا في النقص. هذا إذا[2] كان السواد و المقدار و غيرهما في الأعيان، بكون الكمال و النقصان نفسَهما[3]؛ فإن أخذ[4] العقلُ مطلقاً، فلايكون مشروطاً فيه الكمال و النقصُ؛ فإنّ هذه الأشياء إذا أخذت مطلقاً كانت جنساً، و الكمال فصلاً؛ و طبيعة الجنس غير طبيعة الفصل؛ و نحن إذا أطلقنا اسم الفصل على الكمالية و النقص فينبغي أن يعلم أنّ هذا الفصل يخالف الفصول في الحقائق الأخرى، فإنّ الفصل هناك لايجعل الجنس أتمّ في نفسه و أكمل في حقيقته، كما يكون في السواد و المقدار و الحرارة و غيرها؛ حتى أنّهم لو جعلوا هذه الكماليةَ فصلاً كسائر الفصولِ يلزمهم أحدُ الأمرين: إمّا اختلاف المقادير بالأنواع و حينئذ يكون كل خط طويل نوعاً و كل[5] قصير نوعاً؛ أو[6] اختلاف الفصل دون النوع، و كلاهما غير جائز على مذهبهم[7].

[جميع المقولات قابلة للشدة و الضعف و مناقضة المشائين]

إذا عرفت حقيقة الكمال و النقص و الشدة و الضعف، فاعلم أنّ المشائين يرون أنّ المقولات بعضها لايقبل الشدة و الضعف[8]، و ذلك كالجوهر و الكمّ و النوع الرابع من الكيف و هو المختص بالكميات[9].

و أمّا على رأي الشيخ الإلهي[10] فإنّ جميع المقولات قابلة للشدة و الضعف: أمّا قبول الكمّ لذلك، فإنّ[11] المشائين و إن منعوا فيه الشدة و الضعف، إلّا أنّهم جوّزوا أن يقال في الكمّ المتصل «إنّ هذا الخط أطول من ذلك الخط أو أقصر» و

---

١. د: و ليس.
٢. د: ـ إذا.
٣. ب: + و كذا في النقص.
٤. ن: أخذا في.
٥. د: كل طويل نوعا و كل خط.
٦. ش، د: و.
٧. همان، ص ٢٩٩ ـ ٣٠١.
٨. ش: + فاعلم أنّ المشائين يرون المقولات بعضها لايقبل الشدة و الضعف.
٩. همان، ص ٣٠١.
١٠. همان؛ التلويحات، ص ١٢ ـ ١٣.
١١. ب: فلأنّ.

«إنّه أكبر منه أو أصغر»، و لا من معنى لقولهم «أطول» و «أعظم» إلّا أنّه أشدّ طولاً و لا «للأقصر» و «الأصغر» إلّا كونه أضعف؛ فالطول و العظم نفس الكمالية في ماهية الخط، و القصر و الصغر نفس الضعف فيه؛ و كما كانت الشدة في السواد نفس كماليته لا أمراً زائداً[١]، فاشتداد الخط الذي هو الطول لايكون أمراً زائداً على الطولية، بل هو نفس مقدار الخط الذي لا مفهوم له غير الطول فحسب.

و سبب غلطهم[٢] نظرُهم إلى مفهوم اللغات: فإنّهم لمّا وجدوا أنّه لايجوز أن يقال إنّ هذا الخط أشدّ خطيةً من ذلك الخط[٣] من جهة اللغة و اللفظ، حكموا بأنّ الخط غير قابل للشدة و الضعف من جهة المعني الذي هو كمالية الخط، استدلالاً منهم على أنّ لفظ الشدة إذا لم‌يطلق على الخط في عرف اللغة، فلايكون معنى الشدة التي هي تمامية الخط حاصلاً في نفس الأمر.

و ليس هذا الاستدلال بصحيح[٤]؛ فإنّه و إن كان غير جائز من حيث[٥] العرف اللغوي أن يقال: «هذا الخط أشدّ خطية من ذلك» أو «أشدّ مقدارية» إلّا أنّه يجوز أن يقال «إنّ هذا الخط أشد طولاً من ذلك الخط» و «مقدار هذا الخط أكبر من مقدار ذلك الخط» مع كون الخط نفس المقدار و معنى الطول بعينه هو معنى الخط، على ما عرفت أنّ الخط هو طول فقط لا عرض له؛ فإذا كانت الشدةُ في الطول هي بعينها الشدةَ في الخط و[٦] كان كون هذا المقدار أكبر[٧] من ذلك المقدار هو نفس المفهوم من الشدة، و جاز من جهة العرف اللغوي ذلك المعنى[٨]، صحّ[٩] أن يقال: الكمّ يقبل الشدة و الضعف؛ فظهر[١٠] تناقضُ كلامهم في الكمّ.

و أمّا قولهم[١١] إنّه لو كان في الخطية أشديةٌ و أضعفية، و كان[١٢] الطويل

---

١. ن: أمر زائد.
٢. الشارع، ص ٣٠١.
٣. د: ـ الخط.
٤. همان.
٥. د: حسب.
٦. د: ـ و.
٧. د: أكثر.
٨. ن، ش، ب: و المعنى.
٩. ب: صحيح.
١٠. ن: و ظهر.
١١. حكمة الإشراق، ص ٨٧ ـ ٨٨.
١٢. د: فكان.

أشدّ من القصير، لَما[١] كان حد الخطية يعمّهما.

و جوابه أنّه لو لزم من شمول الحدّ الذي للخط الطويل و القصير أن لايكون الكمّ قابلاً للشدة و الضعف، لزم أن لايكون الكيف قابلاً لهما؛ لأنّه كما عمّ حدّ الخطية للطويل و القصير، فكذلك حدّ البياضية يعمّ الشديد و الضعيف؛ و إذا لميكن عموم حدّ البياضية دالاًّ على عدم قبول الكيف للشدة و الضعف، فكذلك لايدلّ عموم حدّ الخطية للطويل و القصيرِ على عدم قبول الكم للشدة و الضعف[٢]. و أنت فقد عرفت في الحدود أنّ الحد إنّما هو للماهية العقلية الكلية و هي تعمّ التامة و الناقصة و المتوسطة؛ فلأجل ذلك يجب أن يكون الحدّ عاماً لجميع تلك الأشخاص.

[مناقضة القول بقبول الكيف للشدة و الضعف دون الكمّ]

و بعضهم[٣] علّل قبول الكيف للشدة و الضعف دون الكمّ، بأنّ الزيادة التي تكون في الكيف ـ التي تسمّى بـ«الشدة» ـ لها حدٌّ تقف عنده، كالسواد و البياض و غيرهما؛ و أمّا الزيادة التي في الكم، فليس لها حدٌّ يقفٍ[٤] يجب الوقوف عنده، كالطول و العظم الذي لاينتهي إلى حدٍّ لايمكن الزيادة عليه؛ فلهذا المعنى حكم بقبول الكيف للاشتداد و الضعف، دون الكمّ.

و الجواب الحق أنّه لا فرق في ذلك بين الكمّ و الكيف؛ فإنّ[٥] الكيف و إن كان الواقع منه في الوجود يجب أن يكون متناهياً عند حدٍّ في الشدة، إلّا أنّه بحسب الأمر نفسه لايكون كذلك؛ بل هذه الكيفيات لاينتهي إلى حدٍّ في الشدة إلّا و يمكن الزيادة عليه بحسب ذلك؛ و كذلك حكم الكمّ؛ فإنّ الطول و العظم و سائر المقادير، و إن كان الواقع منها في الأعيان متناهياً، إلّا أنّها إذا انتهت إلى حدٍّ في الطول و العظم و الكثرة، ليس لايقبل الزيادة بحسب الأمر نفسه؛ فلا فرق في ذلك بين الكيف و الكمّ.

---

١. «ما» نافيه است.

٢. ش: ـ و الضعف.

٣. التلويحات، ص ١٢ـ١٣.

٤. ن: تقف؛ «يقف» در اينجا فعل نيست.

٥. د: فإذاً.

و لئن سلّمنا أنّ بعض الزيادات في نفس الماهية يجب أن يقف عند حدٍّ لايتجاوزه؛ و لكن لِمَ قلتم: إنّه يلزم من ذلك عدمُ قبول الكم للاشتداد و النقص؛ بل الحق أنّه لا فرق بين الكم و الكيف في وجوب الوقوف عند حدٍّ بحسب الوجود الخارجي و الذهني[١].

و كذا الحال في الكم المنفصل؛ فإنّ قول المشائين إنّ العدد لايشتدّ و لايضعف لأنّه لايقال عدد كذا أشدّ من عدد كذا؛ إلّا أنّهم يجوّزون أن يقال «إنّ عددَ كذا أكثر[٢] من عددِ كذا» و العدد و الكثرة واحد؛ فالزيادة في الكثرة التي دلّت عليها همزة المبالغة هي بعينها الزيادة في العدد؛ لا أنّ الزيادة تكون بأمر آخر زائد[٣] على العددية؛ كما كان الحال في الكيفيات؛ فالناظر في العلوم الحقيقية بعد حصول المعنى العقلي لايلتفت إلى العُرف اللغوي أصلاً.

و الإشكال المذكور في أنّ الشدة في الكيف لها حدٌّ تقف عنده دون الكم المتصل، و كون ذلك دالاً على قبول الكيف للشدة و عدم قبول الكم لها و جواب ذلك، يمكن أن يورد بين الكم المتصل[٤] و الكيف؛ و حينئذ يكون الجواب هو الجواب من غير تفاوت؛ فعُلم أنّ الكيف كما قبل الشدة و الضعف، فكذلك قبلها الكمُّ[٥] متصلاً كان أو منفصلاً.

[الجوهر يقبل الشدة و الضعف]

و أمّا الجوهر فالذي يدل على أنّه يقبل الشدة و الضعف وجوه:

الأول: إنّ الحيوان ـ الذي هو جوهر ـ حدّوه بأنّه الجسم ذو النفس الحساس المتحرك بالإرادة؛ فإذا كانت الحساسية و المتحركية جزءاً من الحد فالذي له الحواس الخمس التامة و التحريك القَوِيّ، كالإنسان مثلاً، أشد و أقوى مما للدودة[٦] و البعوضة من الحس و التحريك؛ و كذلك النفس قد يكون في بعضهم أقوى على الإحساس و التحريك من بعض آخر؛ و لو لميكن الجوهر

---

١. ابن كمونه، همانجا.
٢. ش: أكبر.
٣. ب: زائدة.
٤. د، ش، ب: المنفصل.
٥. ب: + المتصل.
٦. د: للحدودة.

قابلاً للشدة و الضعف لم‌يكن كذلك؛ بل كان ذو الحواس الناقصة و التحريك الضعيف يساوي ذا الحواس الكاملة و التحريك التام القوي، و ليس الأمر كذلك. و حدّ الحيوانية و الإنسانية و الجوهرية و غيرها و إن كان متساوي النسبة إلى الإنسان و الفرس و الدودة و غير ذلك، فلايكون ذلك مقتضياً أن لايكون بعض الحيوانات أشدّ من البعض؛ فالحق أنّ الجواهر العقلية و الحيوانية فيها[1] أشدّ و أضعف، سواء جاز إطلاق لفظ الشدة عليها في العُرف اللغوي أو لم‌يجز.

الوجه الثاني: إنّ هؤلاء الذين منعوا أن يكون في الجوهر شدّةٌ و ضعفٌ سلّموا أنّ الجواهر المجردة كالعقول و النفوس أتمّ قواماً و أكمل تجوهراً من الصور الجوهرية المنطبعة في الجسم و الذهن؛ فإنّ هذين النوعين من الصور المنطبعة جواهر[2] عندهم، لصدق قولنا: «إنّها ماهية لو وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع» عليها، و هو الذي عرّفوا به الجوهر؛ فقد حكموا بأنّ بين الجواهر كمالية و تمامية، و هي معنى الشدة التي كانوا منعوا أن تكون في الجواهر؛ و هذا الوجه و إن كان على مذهب القائلين بجوهرية الصور المنطبعة برهاني، فهو على مذهب من يرى أنّهما[3] أعراض جدليٌّ إلزامي.

الوجه الثالث: إنّ المتقدّمين من الحكماء كأفلاطن و سقراط و فيثاغورس و غيرهم من الأفاضل، كانوا يرون أنّ جواهر العالَم الجسماني كظلٍّ و شبح[4] لجواهر العالَم الأعلى الروحاني؛ و مرادهم بكونها ظلّاً أنّها تكون معلولة لتلك الجواهر العقلية، و جوهر العلة متقدم على جوهر المعلول بالذات لا بالوجود الذي هو أمر اعتباري؛ فإذا كان جوهر العلة أقدم من جوهر المعلول و كان المعلول مستفاداً من جوهر العلة، فالعلة أكمل و أتم من جوهر المعلول، فكيف يتساويان في كمال الجوهرية و تمامها؟ فيجب[5] أن يكون لا محالة جوهر[6] العلة أكمل من جوهر المعلول، و هو معنى الشدة التي ذكرناها؛ فعُلم أنّ الجواهر

---

١. م، د: ـ من البعض فالحق أنّ الجواهر العقلية و الحيوانية فيها.
٢. د: جوهر.
٣. ب: أنّها.
٤. د: الشبح.
٥. د: فهي.
٦. د: الجوهر.

قابلة للشدة و الضعف و أنّ بعضها من حيث المعنى أشدّ من البعض الآخر؛ فلا معنى للالتفات[١] بعد ذلك إلى أنّ العرف اللغوي يوافق المعنى العقلي في إطلاق لفظ الشدّة و الضعف على الجواهر[٢] أو يخالف.

خاتمة[٣]
في ذكر الصور و عرضيتها[٤]

قد ذكرنا أنّ المقولات خمسة: أمّا[٥] الكمّ و الكيف و الإضافة و الحركة، فالأفاضل من المتقدمين و المتأخرين متّفقون على كونها أعراضاً؛ و أمّا الصور، فإنّ المتقدمين يقولون بأنّ كل ما ينطبع في شيء يكون عرضاً[٦]؛ و أمّا جماعة المشائين فيقولون إنّ المنطبع إن[٧] قَوَّم وجودَ المحل كالصور الجسمية و النوعية، كانت جواهر؛ و إلّا كانت أعراضاً[٨]؛ و نحن فقد بيّنا أنّ هذه الصور لا وجودَ لها فضلاً عن أن يكون جواهر أو[٩] أعراضاً؛ و على تقدير المسامحة إنّها أمور موجودة غير محسوسة إلّا أنّا نمنع أن يكون شيء من الأشياء المنطبعة في شيءٍ جوهراً، بل ندّعي أنّ كل ما ينطبع في شيءٍ عرض.

فإن استدللتم على جوهرية الصور بلزومها و عدم خلوّها عن الجسم، فذلك لايدلّ على جوهريتها؛ فإنّ من الأعراض ما يلزم و لايفارق؛ و كذلك الجسم لايخلو عن مقدار و شكل و وحدة و كثرة، مع أنّها أعراض عندكم.

فإن قلتم: إنّها إنّما كانت أعراضاً لأنّها تتبدّل و تتغيّر مع بقاء محلّها فيقول القائل: فهكذا قولوا في الصور، فإنّها تتبدّل مع بقاء الهيولى بعينها.

و كما لايخلو الجسم عن صورة و بدلِها، فكذلك[١٠] لايمكن أن يخلو

---

١. ن، ش، ب: فلاينبغي أن يلتفت.
٢. د: جواهر.
٣. م: الكلام.
٤. الشارع، ص ٢٨٤ ـ ٢٩٣.
٥. د: + الجوهر و.
٦. ب: عرضياً.
٧. ش: ـ إن.
٨. ن: أعراضها.
٩. ب: و.
١٠. ب: كذلك.

الجسم عن شكل[١] و بدلِه أيضاً؛ و استدلالكم على جوهرية الصور النوعية بأنّها مخصِّصات لوجود الجسم المطلق فتكون تلك الصور مقوِّمة لوجوده و كذلك تكون مقوِّمة[٢] لوجود الهيولى المطلقة، فيقول لكم القائل: إنّ الطبيعة النوعية أتمّ تحصيلاً من الجنسية فيجب أن تكون مخصِّصات[٣] الأنواع الجوهرية، كالإنسانية مثلاً، صوراً جوهرية؛ فإنّه لايصحّ تقرُّرُها و تخصّصُها دونها، كما قلتم بجوهرية الصور المخصِّصة للأجناس.

فإن قلتم بأنّ مخصِّصات الأنواع تابعة للمتخصص النوعي و إن كان التخصص بها، فيقال لكم: إنّ صور الأجسام تابعة للماهية الجسمية مع أنّ تخصصها بها. و كل ما ذكرتموه في الطبيعة النوعية من أنّها تامة في نفسها، أو إنّ مخصصات الأنواع تعرض من أسباب خارجة لايتقوّم[٤] بها النوع يتأتّى أن يقال مثله في الجسم؛ فإنّ الأمور المخصِّصة له، كالصور، تلحق الأجسام و الهيوليات بأسباب خارجة أيضاً؛ و هي و إن كانت مقوِّمة لوجودها فهي غير مقوِّمة لماهيتها.

فإن قلتم بأنّ مخصِّصات الأنواع غير مقوِّمة لوجود النوع بخلاف الصور المقوِّمة لوجود الهيولى، فيقال لكم: إن استدللتم بكون الصور مقوّمة لوجود الهيولى بأنّها متخصّصة بها، فيلزمكم مثله في مخصّصات الأنواع.

و قولكم: إنّ الصور النوعية تكون متأدّياً[٥] للآثار المختلفة بخلاف مخصّصات النوع؛ فيقال: ليس كلّ ما أوجب أثراً يكون صورة جوهرية، فإنّ كثيراً من الأعراض يحصل عنها أشياء مع اعترافكم بأنّها ليست بصور جوهرية، كالحرارة التي في الحديدة الحامية؛ فإنّها مبدأ للإحراق و قد تكون الحرارة سبباً للحركة أيضاً، و كذلك الميل و أمثال ذلك كثير.

فإن قلتم بأنّ هذه مُعدّات و الواهب هو الغير؛ فكذلك يقال في الصور النوعية.

---

١. ش: + و مقدار.
٢. د: مقدمة.
٣. ش: ـ لوجود الجسم المطلق فتكون تلك الصور ... من الجنسية فيجب أن تكون مخصّصات.
٤. د: لايتقدم.
٥. ن: مبادياً.

و قولكم: إنّ كل ما يغيّر[١] جواب ما هو فهو جوهر، و الصورة مغيّرة[٢] لجواب ما هو، فتكون جوهراً بخلاف الأعراض المذكورة فيقال: إنّ بعض الأعراض مغيِّرة لجواب ما هو عند تبدّلها فيجب أن تكون صوراً؛ فإنّه إذا سئل عن قطعة من الحديد: ما هي؟ فيقال: إنّها حديدة؛ فإذا طبع منها سكّين أو سيف أو خنجر و غير ذلك، ثمّ سُئِل عن واحد منها فإنّه لايقال له «حديد»؛ بل يجب أن نخصّص الجواب فنقول[٣]: إنّه سكّين أو سيف أو غير ذلك؛ فقد تغيّر الجواب مع أنّه لم‌يحصل في ذلك الحديد إلّا أعراض[٤]، كالشكل و الحِدّة و غيرهما. و كذلك إذا عُمل من القطن و الأبريسم أو الكتان [ثوب][٥] فإنّه لم‌يحدث في الثوب إلّا أعراض مخصوصة، كالفتل و النسج و غيرهما؛ و مع ذلك إذا سئل عنه بـ«ما هو؟» لايقال إنّه قطنٌ أو كتان أو غير ذلك؛ بل يقال[٦]: إنّه ثوب؛ و أمثال هذا لايعدّ كثرة[٧]؛ فعُلم أنّ من الأعراض ما يغيّر جواب «ما هو؟» عند حدوثه.

ثمّ ما دليلكم على أنّ الأعراض لايتبدّل بتبدّلها جواب «ما هو؟» فإنّكم ما ذكرتم في تعريف الجوهر أنّه الذي يتبدّل بتبدّله جواب «ما هو؟»، و العرض هو الذي لايتبدّل؛ بل عرّفتم الجوهر بأنّه الموجود لا في موضوع، و العرض بأنّه الموجود في الموضوع، و كان معنى «الموجود في الموضوع» افتقار الشيء إلى الحلول[٨] في المحل المتقوّم دونه، المستغني في نفسه عن حلول ذلك الشيء؛ و أمّا الجوهر فلايكون محلّه مستغنيً عنه، بل هو مقوّم لوجوده لا لماهيته؛ فإنّ الحالّ يمتنع أن يكون مقوّماً لمحلّه؛ فإنّ المحل لايفتقر في تعقّله إلى تعقّل الحالّ. فالتقوّم إنّما هو تقوّم الوجود فيرجع البحث إلى أنّ حاجة المحل إلى بعض الأشياء التي تحلّ فيه و هي المسمّاة بـ«الصور». و استغناؤه عن الأعراض الحالّة فيه إن كان لأجل التخصّص أو عدم الخلوّ و اللزوم، فقد ذكرنا أنّ بعض

---

١. ن: غيّر.
٢. ن: معدة.
٣. ن: يخصص الجواب فيقول.
٤. ب: الحديد الأعراض.
٥. نسخه‌ها: ثوباً.
٦. ن، ب: ـ يقال.
٧. ب: كثيرة.
٨. د: الحول.

الأعراض يشارك الصور في ذلك؛ و إن كان لكون[1] الصور يتبدّل بتبدّلها جواب «ما هو؟»، فبعض الأعراض ـ كما عرفته ـ كذلك؛ فيلزم إمّا أن يسمّوا[2] الكل صوراً جوهرية أو يكون الكل أعراضاً، كما هو مذهب الأوائل.

و لايقال إنّ الحقيقة الجوهرية إذا تبدّلت بتبدّل شيء فيكون ذلك الشيء جزءاً للجوهر، و جزء الجوهر جوهر[3].

لأنّا نقول: إن أردت بجزء الجوهر ما يكون من جميع الوجوه جوهراً، فهو مسلّم؛ و إن أردت ما يكون جزءاً باعتبار جهة واحدة فهو ممنوع؛ فإنّ الأبيض يحمل عليه الجوهرُ مع أنّه[4] ليس بجوهر من جميع الوجوه؛ فإنّ البياض داخل مفهوم الأبيض و ليس بجزء له من حيث هو جسم جوهري، و إن كان جزءاً له من حيث هو أبيض؛ و كذلك كثير من الأشياء يحمل عليها الجوهرية مع كونها مركبة من جوهر و عرض؛ فلايلزم أن يكون[5] ما حمل عليه الجوهر من جميع الوجوه جوهراً؛ و كذلك الماء و الأرض و غيرهما مركبة من جوهر و عرض فإنّهما[6] من حيث الجسمية جواهر، و خصوص المائية و الأرضية أعراض؛ و حمل الجوهر عليها لا لأنّ مجموعها جوهر بل لأجل أحد الجزئين الذي هو الجسمية، لا لأجل أنّه من جميع الوجوه جوهر؛ فالأجسام ليست نفس الجوهرية بل جواهر مع الأعراض[7].

و قولهم إنّ الصور لاتشتدّ و لاتضعف فلايقال هذا الماء أشدّ من هذا الماء؛ و أمّا الكيفيات فإنّها تشتدّ و تضعف، فالصور غير الكيفيات؛ فالكبرى إن لم‌تكن كبرى كلية لاينتج القياس شيئاً، و إن أخذتْ كلية كذبتْ؛ فإنّ بعض أنواع الكيف المتعلقة بالكمّ لايقبل الأشدّ و الأضعف؛ فيجوز أن تكون كيفية أخرى لاتشتدّ و لاتضعف؛ و إن قيّد الكبرى الكلية بقوله: «الكيفيات الأربع لاتشتدّ و لاتضعف» فيكون اللازم من القياس أنّ الصور ليست من الكيفيات الأربع،

---

۱. م: تكون.
۲. ن، ب: أن يسمّون.
۳. المشارع، ص ۲۹۰.
٤. ن: كونه.
٥. ن: ـ يكون.
٦. ن: فإنّها.
۷. همان، ص ۲۹۱.

فيجوز أن تكون كيفية أخرى غير الأربع و هي قابلة للشدة و الضعف[1].

و الحق[2] أنّ كلام هؤلاء ضعيف في هذه المباحث المهمّة.



۱. الشارح، ص ۲۹۱ ـ ۲۹۳.
۲. ب: فالحق.

الفصل الثالث
في تقاسيم الوجود و يشتمل على مباحث

البحث الأول
في انقسامه إلى المتقدم و المتأخر و المع
و أحكام كل واحد منها

[أقسام التقدم]

اعلم أنّ كل واحد من هذه على خمسة أقسام[1]:

فالأول، «التقدم بالزمان»، كتقدم موسى على عيسى[2]؛ فإنّ موسى قبله و سابق عليه و عيسى بعده و متأخر عنه. و هذا التقدم يكون بالذات في الزمان، و بالعرض في الأشياء الزمانية.

الثاني، «التقدم بالشرف و الفضيلة»، كتقدّم أفلاطن على أرسطو.

الثالث، «التقدم بالرتبة» و هو الذي يكون بالنسبة إلى مبدأ محدود، فيقال لِما كان أقرب إليه أنّه متقدمٌ على ما هو أبعد منه. و ينقسم هذا التقدم إلى ما يكون بالطبع، و هو كترتب العموم و[3] الخصوص؛ فالجسم يتقدم على الحيوان إذا اعتبرنا الجوهر مبدأ، لكون الجسم أقرب إلى الجوهر من الحيوان؛ و أمّا إذا

---

١. الشارح، ص ٣٠٢ - ٣٠٣.

٢. م، د: + على نبيّنا و عليهما السلام.

٣. م: على.

كان الإنسان هو المبدأ المعتبر، يكون الحيوان متقدماً على الجسم، لأنّه أقرب إلى الإنسان من الجسم؛ و إلى ما يكون بالوضع دون الطبع و هو ما يكون بحسب المكان، كتقدم الإمام على المأموم، إذا جعلنا المحراب مبدأ؛ و إذا[1] جعلنا الباب المقابل له هو المبدأ، كان المأموم متقدّماً على الإمام؛ فإذا كان حاصل هذا التقدم يرجع إلى المكان، فكل بلدة جعلتَها مبدأ فما قرب منها يكون متقدماً؛ فإذا جعلتَ أخرى فينقلب المتقدم متأخراً بحسب تبدل المبدأ، و هو من خواص هذا التقدم.

الرابع، «التقدم بالطبع[2]» و هو كتقدمِ الجزء على الكل، و كتقدم الواحد على الاثنين؛ و بالجملة كتقدم ما يمتنع بعدمه الشيء و لايجب بوجوده وحده؛ فإنّه يلزم من عدم الواحد عدم الاثنين و لايلزم من وجود الواحد وحده وجود الاثنين، حتى ينضم إليه واحد آخر فيحصل منهما الاثنان[3]؛ و هذا النوع من التقدم لايعنون به التقدم بالزمان؛ فإنّ الواحد لايتقدم على الاثنين بالزمان، لجواز أن يكونا معاً بالزمان و يتعقّل مع ذلك كون الواحد قبل الاثنين.

و تقدم الجوهر على العرض تقدم بالطبع أيضاً؛ فإنّه يلزم من[4] وجود العرض وجود الجوهر؛ و لايلزم من وجود الجوهر وجود العرض؛ لكن يلزم من عدم الجوهر عدم العرض، كما كان الحال في الواحد و الاثنين.

الخامس، «التقدم بالذات» و هو كتقدمِ العلة التامة على معلولها، كما يقال: «تحركتْ اليدُ فتَحرَّك[5] القلمُ و ما تحركتْ فما تحرّكَ»؛ فحركة اليد متقدمة على حركة القلم و إن كانا معاً بالزمان؛ فالقبلية تكون بالعلية لا بالزمان.

[اختصاصات كل واحد من أقسام التقدم]

و هذه الأنواع الخمسة و إن كانت مشتركة في التقدم، فكل واحد منها يختص بزيادة أمرٍ غير موجود للمتأخّر:

---

١. ش: فإذا.
٢. د: ـ بالطبع.
٣. ن، ش، ب: الاثنين.
٤. ن: ـ من.
٥. ب: بحركة اليد يتحرك.

فالذي اختص به المتقدم بالزمان هو زيادة القرب إلى ما جعل مبدأ للزمان؛ فكل[١] قرب وُجد للمتأخر إلى مبدأ مّا، وُجد للمتقدم مع زيادة.

و المتقدم بالرتبة يختص بزيادة القرب إلى ما جعل مبدأ؛ فكل ما وُجد للمتأخر من القرب وجد للمتقدم مع زيادة.

و كذلك كل ما وجد للمتأخر بالشرف[٢] من الفضيلة وُجد للمتقدم بالشرف مع زيادة.

و كذلك التقدم بالطبع و الذات، فإنّ المتقدم فيهما يكون أولى و أقدم في زيادة استحقاق الوجود؛ فإنّ الاثنين إذا استحق[٣] الوجودَ، و المعلولُ إذا استحق ذلك، يكون الواحدُ و العلةُ أيضاً أولى بذلك من الاثنين و المعلول.

[أقسام التأخر و المعية توازي أقسام التقدم]

و أقسام التأخر و المعية توازي أقسام التقدم؛ فلايجتمع التقدم و التأخر في شيء باعتبار واحد؛ و يجوز اجتماعهما باعتبارين كما في التقدم و التأخر[٤] الرتبي؛ فإنّ الإمام متقدم بالنسبة إلى المحراب[٥]، متأخر بالنسبة إلى الباب المقابل له؛ و كذلك تقدم العلّة على المعلول بالذات، و تأخّرها عنه بالرتبة الطبيعية إذا ابتدأت من جانب المعلول؛ فإن ابتدأت من جانب العلة فتكون العلة متقدمة على المعلول بالذات و الرتبة معاً.

هذا ما ذكره أصحاب المعلم الأول.

[في أنّ لفظ «التقدم» كيف يقع على الأقسام الخمسة]

و ذكر الشيخ الإلهي في مطارحاته[٦] أنّ الناس قد اختلفوا في أنّ لفظ «التقدم» كيف يقع على هذه الأقسام الخمسة، فذهب أكثر المتأخرين إلى أنّه يقع على جميعها بالتواطؤ.

---

١. د: و كل.
٢. د: للشرف.
٣. ن، ب: استحقا.
٤. ش: ـ في شيء باعتبار واحد؛ و يجوز ... كما في التقدم و التأخر.
٥. د: المأموم.
٦. المشارع، ص ٣٠٣ ـ ٣٠٤.

و ذكر بعضهم أنّ ذلك المعنى الواحد هو أنّ المتقدم من حيث هو متقدم، له ما ليس للمتأخر، و كل ما هو للمتأخر فهو موجود للمتقدم، و هذا ليس بصحيح؛ فإنّ المتقدم بالزمان الذي بطل قبل وجود المتأخر عنه، له من الزمان ما ليس للمتأخر؛ و لكن ليس كل ما للمتأخر يكون للمتقدم؛ فإنّ الزمان الذي للمتأخر لم‌يوجد للمتقدم؛ و كذلك[١] قد توجد أشياء كثيرة تكون موجودة للمتأخر بدون المتقدّم؛ فإنّ الإمكان موجود للممكنات المتأخرة عن الواجب الأول؛ و ليس يوجد للواجب الأول إمكان[٢]؛ و لو أنّا قيّدنا ذلك بما فيه التقدم، لَوَرَد ما ذكرناه في التقدم بالزمان.

و ذكر بعضهم أنّ ذلك المعنى الواحد هو أنّ أقسام التقدمات جميعها تشترك في أنّه يوجد للمتقدم ما يكون أولى به من المتأخر؛ و هو غير صحيح؛ فإنّ المتقدّم بالزمان لايكون أولى منه بالمتأخر من الذي يقع باعتبار التقدم؛ فبالنسبة إلى زمانٍ مّا غير معيّن، لايكون أحدهما أولى به من الآخر؛ و بالنسبة إلى الزمان المعيّن المخصوص، فهما يختلفان فيه؛ فهو غير موجود لهما، ليكون أحدهما أولى به من الآخر.

و أيضاً[٣]، إذا كان شيئان يتقدم أحدهما على الآخر، و كان أحدهما بالنسبة إلى الثاني[٤] متقدم[٥] بالزمان من جميع الوجوه، و الثاني بالنسبة إليه متأخر من جميع الوجوه، و لايكون[٦] معهما ثالث ليصحّ أن يقال إنّهما متقدمان بالنسبة إليه، فلايصحّ أن يقال إنّ أحدهما أولى بالتقدم من الآخر.

و زعم بعضهم[٧] أنّه يقع على الكل بالاشتراك، و هو ظاهر البطلان.

[القول الحق في كيفية وقوع لفظ «التقدم» على الأقسام الخمسة]

و الحق أنّ لفظة «التقدم» يقال على التقدم الحقيقي بمعنى واحد، و هو

---

١. ب: لذلك.
٢. ن، ش، ب: ـ و ليس يوجد للواجب الأول إمكان.
٣. ش: فأيضاً.
٤. ب: الزمان.
٥. ش: يتقدم.
٦. ش: لايمكن.
٧. المشارع، ص ٣٠٥.

الذي يكون التقدم فيه بالذات و بالطبع؛ فإنّهما اشتركا في تقدم ذات شيء على ذات شيء آخر؛ فإنّ العلة ـ تامّة كانت و هي المتقدمة بالذات أو ناقصة و هي المتقدمة بالطبع ـ يجب أن تتقدّم بالذاتِ و الوجودِ على المعلول؛ فلفظ «التقدم» عليهما بمعنىً واحد؛ و لفظ «التقدم» يطلق على الثاني بالمجاز لا بالحقيقة.

أمّا التقدم بالزمان و إن كان أشهر من جهة العرف العامي[١]، لكن التقدم و التأخّر بالقصد الأوّلي[٢] إنّما يكون بين زمان الذاتين اللتين بينهما التقدم بالزمان؛ فإنّ كيقباد إذا كان متقدماً على كيكاووس بالزمان، فلايكون معنى ذلك أنّ كيقباد كان[٣] متقدماً على كيكاووس بالذات؛ بل معنى ذلك أنّ زمان كيقباد متقدم على زمان كيكاووس؛ فالتقدم و التأخّر بالذات و القصد الأول بين الزمانَين، و يلحقان الشخصين بطريق العرض و بالقصد[٤] الثاني؛ و أنت فقد عرفتَ في الطبيعيات أنّ تقدم الزمان على الزمان إنّما هو بالطبع؛ فتقدّمُ جزء مفروضٍ من الحركة على آخر مفروضٍ إنّما هو بالطبع؛ لأنّه لولا حصول الحركة من «آ» إلى «ب» ما أمكن أن تصحّ الحركة من «ب» إلى «ج» و هو ظاهر؛ و كذلك يكون الحال في[٥] مقدار هذه الحركة الذي هو الزمان الذي هو غير زائد على الحركة في الوجود العيني؛ فإنّه لولا[٦] وجود الزمان المتقدّم ما أمكن وجود المتأخر؛ فتقدُّمُ الزمان إنّما هو بالعلة[٧] على ما ذكرناه[٨].

و لايجوز أن يكون الزمان متقدماً على الزمان بالزمان و إلّا لزم أن يكون للزمان زمان إلى غير النهاية، و هو محال؛ فلابدّ و أن يكون تقدم أجزاء الزمان المفروضة بعضها على بعض بالطبع الذي هو تقدم جزء العلة على المعلول.

و يجب أن يعلم[٩] أنّ تقدم أجزاء الزمان و أجزاء الحركة الدورية بعضها على بعضٍ، إنّما هو بحسب الفرض العقلي، و إلّا فكل[١٠] واحد منهما بالحقيقة

---

١. د: العام.
٢. د، م: الأول.
٣. د: ـ كان.
٤. د، م: القصد.
٥. د: ـ في.
٦. د: لا.
٧. ن (نسخه بدل): بالعلية.
٨. المشارع، ص ٣٠٥.
٩. يكون.
١٠. ش: و كل.

شيء واحدٌ لا جزء له أصلاً، ليتقدم البعض على البعض؛ فظهر أنّ تقدم الزمان على الزمان بالطبع؛ و أمّا تقدم الذات على الذات، كموسى على عيسى ـ على نبيّنا و عليهما السلام ـ[١] مثلاً، فهو مجازي؛ فإنّ التقدم و التأخّر الحقيقي إنّما يكون بين زمانَيهما لا بين ذاتَيهما، إلّا إذا كان المتقدّم بالزمان له مدخل في وجود المتأخر، كالأب بالنسبة إلى الإبن، فيرجع حاصل هذا التقدم إلى التقدم الذي هو بالطبع[٢].

و أمّا التقدم الرتبي الوضعي و إن كان منسوباً إلى المكان، فيرجع حاصله أيضاً إلى التقدم الزماني؛ فإنّه إذا قيل: المدينة قبل مكة، فليس ذلك[٣] باعتبار ذاتها أو المكان[٤]؛ بل ذلك إنّما يكون بالنسبة إلى القاصد من بغداد إلى اليمن فيكون معنى هذا التقدم أنّ زمان وصول[٥] القاصد من بغداد إلى المدينة قبل زمان وصوله[٦] إلى مكة؛ و أمّا بالنسبة إلى القاصد من اليمن إلى بغداد فبالعكس يكون مكة قبل المدينة؛ فبالحقيقة التقدم بين الزمانين حقيقيّ و بين المكانين مجازيّ[٧].

و أمّا التقدم بالشرف ففيه تجوز، لأنّ حاصله يرجع إلى التقدم الزماني أو المكاني؛ و المكان كما عرفت يرجع إلى الزمان، لأنّ الفاضل يقدّم في المجالس أو في الشروع في الأمور الشريفة فيرجع إلى التقدم الزماني؛ إلّا أنّ الفضيلة لمّا كانت سبباً لتقدمِه[٨] في المناصب[٩] أو في الشروع في الأمور المهمة سمّي باسم «التقدم بالشرف»، إطلاقاً لاسم السبب على المسبب[١٠].

فعلم من هذا التحقيق أنّ التقدم بالحقيقة إنّما هو بالعلية[١١]، سواء كان بالطبع أو بالذات، و أنّ التقدم على الأقسام[١٢] الخمسة لايكون بالتواطؤ و لا

---

١. ن، ش: ـ على نبيّنا و عليهما السلام / ب، د: ـ على نبيّنا و.
٢. همانجا.
٣. م، د: يجون.
٤. د: فالمكان.
٥. م، د: دخول.
٦. م، د: دخوله.
٧. المشارع، ص ٣٠٦.
٨. ش، د: سبباً كتقدمه.
٩. د: المباحث.
١٠. همانجا.
١١. ن: بالغلبة / د: بالعلة.
١٢. د: التقدم بالأقسام.

بالتشكيك، كما توهّم بعض الناس[١].

و المجرد عن المادة بالكلية إذا لم‌يكن بينه و بين شيء تقدم أو تأخر زماني كزيد مثلاً يلزم أن لايكونا معاً؛ فإنّ كل ما ليس بزماني لايصدق عليه التقدم و التأخر و المعية بالنسبة إليه[٢].

و الشيئان اللذان يصدق عليهما المعية الزمانية يجب أن يكونا زمانيين؛ كما أنّ اللذين يكونان معاً في الوضع و المكان، يجب أن يكونا مكانيين؛ إلّا أنّ المعية المكانية[٣] لاتصحّ أن تكون بين الجسمَين من جميع الوجوه، لامتناع اجتماعهما في[٤] مكان واحد؛ و يصحّ أن يكون بينهما معية زمانية من جميع الوجوه. و بعض الأجسام قد يكون معاً من وجه واحد كزيد و عمرو؛ فإنّهما[٥] يكونان معاً بالنسبة إلى الآتي من قُدّام أو خَلْف، و يكون أحدهما متقدماً على الآخر بالنسبة إلى الآتي من جهة اليمين أو اليسار. و الأجسام البسيطة الكلية لا معية فيها[٦].

البحث الثاني

في أنّ الوجود ينقسم إلى واحد و كثير[٧]

إنّ الوحدة و الكثرة من الأمور البديهية التي لاتفتقر إلى تعريف حدّي أو رسمي.

و الواحد لاينقسم من الجهة التي هو بها واحد و إن انقسم من غير تلك الجهة.

و الواحد إمّا أن لايكون مقولاً على كثرة أو يكون مقولاً عليها و ما[٨] ليس بمقول على كثرة إن لم‌يكن له مفهوم وراء كونه لاينقسم، فهو الوحدة؛ و إن كان

---

١. همان، ص ٣٠٧.
٢. همانجا.
٣. د: المكان.
٤. ش: + كل.
٥. م، د: ـ يكون معاً من وجه واحد كزيد و عمرو فإنّهما.
٦. م: + و الله أعلم؛ همان.
٧. همان، ص ٣٠٨ ـ ٣١١.
٨. ن، ب: الذي.

له مفهوم آخر غير ذلك، فإمّا أن لايكون[١] قابلاً للقسمة أو يكون قابلاً لها؛ و الذي لايكون قابلاً للقسمة إن كان ذا وضع فهو «النقطة»؛ و إن لم‌يكن له وضع فهو «الواحد المطلق». ثم الواحد المطلق، إن لم‌يكن منقسماً في العقل إلى الأجزاء الحدّية، فهو الباريّ جلّ جلاله؛ و إن انقسم فهو «العقل» المنقسمُ إلى الجنس و الفصل باعتبار دخوله تحت الجوهر.

و أمّا إذا كان الواحد قابلاً للقسمة، فإن لم‌يكن منقسماً بالفعل، فهو «الواحد بالاتصال» و هو الذي لا كثرة فيه بالفعل بل بالقوة، كالخط الواحد، و السطح الواحد، و الجسم الواحد المتشابه الأجزاء و إن كان منقسماً بالفعل، فإمّا أن لاتكون أجزاؤه متمايزة بالشخص[٢] أو تكون؛ و الأول هو «المركب الحقيقي»؛ و الثاني و هو الذي تمايزت أجزاؤه بالشخص[٣] فهو «الواحد بالاجتماع»، كالكرسي الواحد المركب من أجزاء كثيرة.

ثمّ «الواحد بالاجتماع» إمّا أن يكون اجتماعه وضعياً، كالدينار الواحد الذي[٤] هو ستة دوانيق بالاصطلاح العرفي؛ فإنّ العرف لايسمّي ما هو أقلّ من ذلك ديناراً، و لو وجدوا عددين وزنهما دينار[٥] لسمّوهما ديناراً بالوضع.

و أمّا غير الحقيقي[٦] فإمّا أن يكون طبيعياً كالبدن[٧] الواحد المركب من الأجزاء المختلفة بالحقيقة كالجلد و العظم و اللحم، فالكثرة فيه بالفعل لا بالقوة، بخلاف الخط و السطح و الجسم الواحد؛ أو صناعياً كالسرير الواحد؛ فهذه أقسام الواحد.

و أمّا إذا كان الواحد مقولاً على كثرة عددية، فيلزم أن تكون جهة الوحدة غير جهة الكثرة؛ فلايخلو إمّا أن تكون جهة الوحدة مقوّمة لتلك الكثرة أو لاتكون؛ فإن كانت مقوّمة للكثرة، فإن كانت مقولة في جواب ما هو، فهو «الواحد بالجنس» قريباً كان أو بعيداً، إن كان بينهما اختلاف في بعض الذاتيات؛ و إن

---

١. ب: + مقولاً على كثرة.
٢. م: بالتشخص.
٣. م: بالتشخص.
٤. د: ـ الذي.
٥. ن: ديناراً.
٦. هامش م: الحقيقي / ساير نسخه ها: الطبيعي.
٧. د: إذ البدن.

لم‌يكن بينهما اختلاف فهو «الواحد بالنوع»؛ و إن كانت مقولة في جواب أيّ شيء هو، فهو «الواحد بالفصل» و هو «الواحد بالنوع» بعينه و إن كان الاعتبار مختلفاً؛ هذا إذا كانت جهة الوحدة مقوّمة للكثرة.

فإن لم‌تكن مقوّمة، فلايخلو إمّا أن تكون من عوارض الكثرة أو لا؛ فإن كانت جهة الوحدة من عوارض الكثرة، فإمّا أن تكون محمولات عارضة لموضوع شخصي[1]، كقولك: «هذا الكاتب هو الضاحك»، أو تكون محمولات عارضة لموضوع نوعي، كقولك: «الإنسان هو الضاحك»، أو تكون موضوعات لمحمول واحد، كقولك: «الثلج هو القطن».

و إن لم‌تكن جهة الوحدة من[2] عوارض الكثرة، فهو الذي يقال في مثاله: إنّ نسبة النفس إلى البدن كنسبة الملِك إلى المدينة، و الملّاح إلى السفينة؛ فليست جهة الوحدة هاهنا عارضة و لا مقومّة لتلك الكثرة؛ بل تكون عارضة لتدبيرها البدنَ و المدينةَ و السفينةَ، و يسمى هذا الواحد «اتفاقاً[3] في النسبة المطلقة»؛ فإن كان الاتفاق في النسبة الخاصة، فإمّا[4] أن يكون بالنسبة إلى مبدء واحد، كقولك[5]: «طبيّ» للكتاب و الدواء و المِبضَع[6]؛ أو بالنسبة إلى غاية واحدة، كقولك: «صحيّ» للدواء و الفصد[7] و الرياضة؛ أو بالنسبة إلى المبدء و الغاية جميعاً، كقولك لجميع الممكنات إنّها «إلهية[8]»[9].

و الأشياء المتحدة في أمر ذاتي، فتلك الوحدة[10] إن كانت في الجنس تسمى «مجانسة»؛ و إن كانت في النوع[11] تسمى «مماثلة».

و إن لم‌يكن الاتحاد في أمر ذاتي فيسمّى[12] الاتحاد في الكيف «مشابهة»؛ و في الكمّ «مساواة»؛ و في الخاصة «مشاكلة»؛ و في الوضع «مطابقة»؛ و في النسبة «مناسبة».

---

١. ن: شخص.
٢. د: ـ من.
٣. ن، ش، ب: اتفاق.
٤. ش: و إمّا.
٥. م، د: ـ كقولك.
٦. ب: المضع.
٧. ن: القصد.
٨. د: الماهية.
٩. همان، ص ٣١٠.
١٠. م، د: ـ فتلك الوحدة.
١١. م: نوع.
١٢. م: فليسمّ.

فهذه أقسام الواحد ذكرناها على سبيل التفصيل و الحصر.

[تقسيمان آخران للواحد]

و قد ذكروا للواحد تقسيمين آخرين غير ما ذكرناه فقالوا:

[التقسيم الأول][١]: الواحد إمّا أن لايمكن الزيادة عليه أو يمكن؛ فالأول، كخط الدائرة و يسمّونه بـ«الواحد التام»؛ و الثاني الذي[٢] يمكن الزيادة عليه، كالخط المستقيم أو[٣] المنحني و يسمونه بـ«الواحد الناقص».

التقسيم الثاني: الواحد إمّا أن لايفصل من نوعه شيء يمكن أن يجعل منه شخصاً آخر أو يفصل[٤]؛ و الأول هو الذي نوعه في شخصه يسمى بـ«الواحد التام» و الثاني هو الذي تعددت أشخاصه يسمى بـ«الواحد الناقص».

و التام بالمعنى الأول[٥] كخط الدائرة قد يكون ناقصاً بهذا المعنى الثاني لتعدّدِ أشخاص الدائرة؛ و تامّاً[٦] باعتبار أنّه لايمكن الزيادة عليه؛ فيكون لفظ «التام» و «الناقص» مقولاً عليهما بالاشتراك اللفظي.

و اعلم أنّ هذه الأقسام المذكورة للواحد قد تتداخل، فإنّا إذا قلنا: «زيد و عمرو واحد في الإنسانية» فليس معناه أنّ إنسانية زيد بعينها إنسانية عمروٍ؛ فإنّ لكل واحد إنسانية غير ما للآخر لايضرّه عدم ذلك الآخر، بل الإنسانية الواحدة التي فيها الشركة ذهنيةٌ، و يكون معنى كونهما واحداً[٧] في الإنسانية أنّ نسبة الإنسانيتين[٨] ـ التي في زيد و عمرو ـ إلى هذه الإنسانية المشتركة الذهنية واحدة؛ فيرجع حاصل معنى[٩] هذه الوحدة إلى الوحدة التي بحسب شركة[١٠] في[١١] محمول أو موضوع.

و أمّا الوحدة التي بحسب الجنس و الكيف و الكمّ و الوضع و غيرها، فهي

---

١. از اضافات مصحح.
٢. ش: ـ الذي.
٣. د: و.
٤. ن (در هر دو موضع): يفضل.
٥. م،د: الواحد.
٦. د: أمّا.
٧. د: واحد.
٨. م، د: الإنسانية.
٩. ش، ب: ـ معنى.
١٠. م، د: الشركة.
١١. د: ـ في.

غير خالية عن الوحدة بالنسبة[۱].

البحث الثالث
في أقسام الكثير[۲]

الأشياء الكثيرة، لاتخلو إمّا أن تكون متماثلة و إمّا أن تكون متخالفة؛ و المتماثلان بالذات[۳] هما اللذان[٤] يشتركان في حقيقة واحدة من حيث هما كذلك، كالإنسان و الإنسان، لا كالإنسان و الفرس، فإنّهما و إن كانا مثلين في الحيوانية و الجسمية يشتركان فيهما، لابدّ و أن يتخالفا بشيء وراء الحقيقة؛ لأنّه لو كان الاشتراك بينهما من جميع الوجوه لم‌يكن هناك اثنينية فلم‌يكونا اثنين، هذا خلف؛ فالإنسان و الفرس مختلفا الحقيقة؛ و معنى كون الإنسان و الفرس واحداً[۵] في الحيوانية و الجسمية أنّ الحيوانية و الجسمية التي في أحدهما مثل التي في الأخر[٦]. و الطبيعة الجنسية إذا أُخذت مع قطع النظر عن الفصول تكون نوعية كما بيّن في المنطق[۷]؛ فالمثلان[۸] هما المشتركان في نوع واحد.

و أقسام الواحد الغير الحقيقي، كالمشاكلة و المجانسة و المساواة و غيرها في الحقيقة من عوارض الكثرة؛ فإنّه لولا الاثنينية ما صحّت المشاكلة و المجانسة و غيرهما[۹].

[في التقابل]

و اصطلاح القدماء على أنّ كل شيئين تعاقبا على محل واحد و يستحيل اجتماعهما، فهما ضدان مختلفان متقابلان. و ليس كل مختلفين، ضدّين؛ فإنّ

۱. المشارع، ص ۳۱۱ با شرح و تفصيل شهرزوری.
۲. همان، ص ۳۱۲: في أقسام الغيرية.
۳. ش: ـ بالذات.
٤. د: ـ هما اللذان.
۵. د: واحد.
٦. م: الأخرى.
۷. رسائل الشجرة الإلهية، ج ۱، ص ۹۰.
۸. ش: و المثلان.
۹. همان، ص ۳۱۲.

البياض و الحلاوة مختلفان[1] مع اجتماعهما في السكّر؛ فالاختلاف أعمّ من التضاد، كما أنّ التقابل أعمّ منه أيضاً[2].

فالمتقابلان[3] هما اللذان لايجتمعان في شيء واحد في حالة واحدة من جهة واحدة؛ و صيغة «الذَين»[4] و إن كان لها شعور بأنّ لكل واحد منهما ذات، فليس المراد أنّهما[5] ذاتان في الخارج؛ و كيف يصحّ ذلك و العدم المقابل للملكة و السلب المقابل للإيجاب لا ذات لهما؛ بل المراد أنّهما شيئان متصوران في الذهن فيكونان في التصور أمران[6]؛ و يراد بعدم اجتماعهما في شيء واحد كونهما لايصدقان عليه[7].

و احترزنا بقولنا: «من جهة واحدة» عن[8] الأبوّة و البنوّة الذَين يمكن اجتماعهما في ذات واحدة باعتبارَين، كزيد الذي يكون أباً لعمرو و إبناً لمحمّدٍ.

[أقسام التقابل]

و التقابل على أقسام أربعة:

الأول، «تقابل الإيجاب و السلب»، و إنّما قدّمناه على سائر أصناف التقابل لأنّ حمل التقابل عليه أولى و أقوى من غيره؛ فإنّ الضدين كالحرارة و البرودة مثلاً، لولا أنّ الحرارة ليست بباردة[9] لَما قابلت البرودة و كذلك البرودة لولا أنّها ليست بحارة لَما قابلت الحرارة؛ فالتقابل بين الحرارة و اللاحرارة بالذات و بين الحرارة و البرودة بالعرض.

و بهذا البيان تعرف أنّ التقابل بين الإيجاب و السلب أقوى و أولى من تقابل المتضايفين و العدم و الملكة.

---

١. ب: يختلفان.
٢. الشارع، ص ٣١٣.
٣. ش: و المتقابلان.
٤. ن، ب: واحدة وضيغة اللذين / ش: واحدة وضعه اللذين / د: واحدة و إنّ صيغة اللذين/ الشارع، (ص٣١٣): و كأنّ صيغة «اللذان» تشعر بما لهما من الذات.
٥. د: بهما.
٦. ن، د، ب: أمرأما.
٧. هماتجا.
٨. ب: من.
٩. د، م: ببرودة.

و التقابل الذي بين الإيجاب و السلب قد يكون في القضية، كقولك: «زيد كاتب»، «ليس زيد بكاتب» و هو «تقابل التناقض»؛ و قد لايكون في القضية بل بين المفردين، كقولك: فرس و لا فرس.

و لمّا كان التقابل الإيجابي و السلبي يعمّهما، فيعلم من ذلك خطأ من قال: إنّ التناقض نفس التقابل الإيجابي و السلبي؛ لأنّ التناقض في العرف المنطقي يدخل في مفهومه[1] القضية فيقولون في تعريفه: «إنّه اختلاف قضيتين» فيجب أخذ «القضيتين» في التعريف؛ هذا بحسب الاصطلاح.

و أمّا التقابل بالحقيقة فهو بين النفي و الإثبات؛ و التقابل الحاصل بين القضيتين لا باعتبار كونهما قضيتين و لا باعتبار موضوع القضية بل باعتبار الإيجاب و السلب المضافين إلى شيء واحد.

الثاني، «تقابل المتضايفين» كالأبوة و البنوة؛ فإنّ حدّ المتقابلين يصدق عليهما، فإنّهما لايصدقان على شيء واحد من جهة واحدة، و إن صدقا باعتبارين.

و المضاف الحقيقي هو الإضافة ـ على ما عرفت ـ كالأبوة؛ لا ما[2] حمل عليه كالأب.

الثالث، «تقابل الضدين» و هو عند المشائين الذاتان المتعاقبان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف[3].

و أمّا القدماء، فإنّهم لايشترطون «غاية الخلاف»، فلاجرم يجوز عندهم أن يكون لشيء واحد أضداد كثيرة؛ فإنّ السواد كما أنّه يضاد البياض فهو أيضاً يضادّ الخضرة و الحمرة و الصفرة و غيرها.

و لمّا اشترط[4] المشاؤون «غاية الخلاف»، فلايجوز عندهم أن يكون للشيء الواحد إلّا ضد واحد، و هو ما يقع في غاية البُعد عنه.

---

١. ش: دخل في مفهوم.
٢. د: ـ ما.
٣. المشارع، ص ٢١٤.
٤. د: اشترطوا.

و إذا[١] كان للشيء الواحدِ الوسطِ طرفان[٢]، و هما في غاية البُعد عنه، كالشجاعة التي بين التهور و الجبن، فكل واحد منهما يضادّ الآخر، و لايضادّان الوسط، فلايكون للشيء الواحد ضدان؛ إذ لو جاز ذلك فإن كان كل واحد في غاية البُعد من جهة واحدة فهما من نوع واحد؛ و حينئذ يمتنع أن يكونا ضدين، و إن كانا في غاية[٣] البعد من جهتين لايكون[٤] ذلك الشيء بسيطاً بل مركباً، مثل الجسم الأبيض الحار؛ فإنّه يضاد الأسودَ من جهة بياضه، و الباردَ من جهة حرارته؛ و التضاد الحقيقي إنمّا هو بين الحرارة و البرودة، و البياض و السواد، فضدّ كل واحدٍ واحدٌ؛ و أمّا التضاد الذي بين الحار و البارد، و الأسود و الأبيض فذلك بالعرض لا بالذات؛ و بالجملة، تضاد المحلين بالعرض[٥].

و الأجناس العالية[٦] لا تضادَّ بينها؛ فإنّ الجوهر لايضاد الأعراض[٧] لأنّ الكم و الكيف و الإضافة و الحركة، قد تجتمع في جوهر واحد جسماني؛ و اشتراك العرضين في الجنس البعيد لايمنع[٨] اجتماعهما، لأنّ الحلاوة و البياض يجتمعان في السكّر و هما من مقولة واحدة؛ فلابدّ و أن يكون النوعان المتضادان داخلين تحت جنس قريب ليتحقق التضاد، و يكون الاختلاف بينهما بالفصل، كالسواد و البياض الداخلين تحت اللون[٩].

فإن قلت: إذا اتّفق النوعان في الجنس فلا تضادّ بينهما من جهة الجنس؛ فتعيّن أن يكون التضاد بينهما من جهة الفصل؛ فيكون المتضادان بالذات هما الفصلين، و هما لايشتركان في الجنس القريب؛ و يلزم أن يكون المتضادان[١٠] بالذات غير مشتركين في الجنس القريب و قلتم: لابدّ من ذلك؛ و[١١] لأنّ الفصلين

---

١. ش: إن.
٢. حمان: و إذا كان الشيء يفرض كالوسط و له طرفان.
٣. ش: ـ أن يكونا ضدين و إن كانا في غاية.
٤. ش، ب: فلايكون.
٥. الشارح، ص ٢١٤ ـ ٢١٥.
٦. حمان: المقولات العالية.
٧. ش: للأعراض.
٨. ب: لايمتنع.
٩. ش: الكون؛ حمان، ص ٢١٥.
١٠. د: + فيكون.
١١. م، د: ـ و.

لايجوز أن يُنسَبا[1] إلى الموضوع على سبيل التعاقب و إلّا لكانا عرضين لا فصلَي عرضَين[2]؛ و قد علمت في المنطق[3] أنّه لايجوز تعاقبهما على جنس واحد.

و الجواب أنّ الجنس و الفصل في الأعيان شيء واحد هو النوع؛ و التفصيل ذهني اعتباري. و ستعرف تحقيق هذا و أمثاله في الأمور الاعتبارية الذهنية[4].

و يجب أن تعلم أنّ أحد الضدين قد يكون لازماً للموضوع كالبياض للعاج، و قد لايكون لازماً؛ فإن امتنع خلوّ المحل[5] عنهما فهو كالصحة و المرض؛ و إن أمكن الخلوّ عنهما، فإمّا أن يكون موصوفاً[6] بالواسطة أو لا؛ و الواسطة قد يكون لها اسم محصّل كالأحمر و الأصفر و الفاتر و غيرها و سمّوها بـ«الواسطة الحقيقية»؛ و قد لايكون لها اسم محصّل بل يسلب الطرفان كقولك: «لا جائر و لا عادل»، و «لا خفيف و لا ثقيل»؛ و أنت تعلم أنّ الفاتر لا حارّ و لا بارد أي هو غير حار و لا بارد في الغاية؛ إلّا أنّه يبقى فرقٌ آخر و هو أنّ الفاتر غير خارج عن جنس الحرارة و البرودة؛ بخلاف ما ليس بعادل و لا جائر و لا خفيف و لا ثقيل، فإنّه يخرج من جنس الطرفين. و أمّا الذي لايكون موصوفاً بالواسطة فكالملوَّن[7] و الشفاف.

فإن قلت[8]: إذا كان السواد من حيث كونه ضداً للبياض مقولاً بالقياس إلى البياض، فيلزم أن يكون تقابل التضاد هو بعينه تقابل التضايف، فيكون جعل التضاد قسماً آخر مستدركاً.

و الجواب أنّا لانسلّم أنّهما متحدان؛ فإنّ السواد من حيث هو سواد يصدق عليه أنّه ضد البياض[9] من حيث أنّه بياض و يكذب عليه من تلك الحيثية أنّه مقول

---

۱. ن: ينتسبا.
۲. ب: عرضيين ... عرضيين).
۳. رسائل الشجرة الإلهية، ج ۱، ص ۸۱.
٤. در فصل چهارم خواهد آمد.
٥. ش: المحالّ.
٦. ب: موضوعاً.
٧. ش: فكاللون.
٨. التلويحات، ص ۲۷ـ۲۸.
٩. ن، ب: للبياض.

بالقياس إلى البياض، و يلزم أن يكون التضاد غير التضايف؛ لكن السواد من حيث إنّه ضد للبياض يكون مقولاً بالقياس إليه[١]؛ فيكون التضاد عارضاً لماهية البياض و السواد؛ و يكون التضايف عارضاً للتضاد[٢].

فإن قلت[٣]: إنّكم جعلتم التضايف قسماً من أقسام التقابل و أخصّ منه، لكن المقابل من المضاف فلايكون التضايف أخص منه و قسماً من أقسامه.

و الجواب أنّا لانسلّم كون المقابل من المضاف[٤]؛ فإنّ السواد يصدق عليه أنّه مقابل للبياض و لايصدق عليه أنّه مضاف؛ و أمّا المقابل من حيث إنّه مقابل فإنّه يصدق عليه التضايف؛ فيكون المقابل أعمّ من المقابل من حيث إنّه[٥] مقابل، لصدقه[٦] عليه و على كل ما عرض له أنّه مقابل. و يجوز أن يعرض للعام قيد يصير به أخص؛ ألا ترى أنّ الجنس نوع للكلي ثمّ إنّ الكلي يحمل عليه أنّه[٧] جنس[٨].

الرابع، تقابل العدم و الملكة[٩]. و «الملكة» على المشهور هو القدرة للشيء على ما من شأنه أن يكون له[١٠] متى شاء، كالقدرة[١١] على الإبصار؛ و «العدم» على المشهور انتفاء هذه القدرة مع بطلان التهيؤ[١٢] في الوقت الذي من شأنه أن يكون فيه، كالعمى، لا كما يكون للجَرْوِ[١٣] قبل فتح البصر؛ لأنّ الجَرو قبل فتح البصر ليس من شأنه أن يكون مُبصِراً و ليس كذلك العمى، فإنّه عدم إبصار زيد في الوقت الذي من شأنه أن يبصر فيه؛ و كذلك المُرودية[١٤] فإنّها لاينسب إليها العدم المقابل للملكة.

---

١. م، د: ـ و يلزم أن يكون التضاد غير التضايف ... للبياض يكون مقولاً بالقياس إليه.
٢. د، م، ش: عارض التضاد.
٣. همانجا.
٤. ش، ب: المتضايف.
٥. ش: هو.
٦. د: لصدق.
٧. م، د، ش: ـ مقابل. و يجوز أن يعرض للعام قيد ... ثمّ إنّ الكلي يحمل عليه أنّه.
٨. همانجا.
٩. المشارع، ص ٣١٦ ـ ٣١٧.
١٠. م: ـ له.
١١. د: يكون هو سبباً و القدرة.
١٢. ب: الهيولى.
١٣. الجرو: ولد الكلب.
١٤. د: ـ و كذلك المرودية.

و أمّا العدم الحقيقي المقابل للملكة الحقيقية على رأي المتأخرين، هو انتفاء شيء فيما[١] من شأنه أن يكون له، أو لنوعه، أو جنسِه؛ فالذي يكون فيه ذلك الإمكان موجوداً هو كزيد الذي لم‌يبصر؛ فإنّ[٢] فيه[٣] إمكان الإبصار بحسب شخصه. و أمّا الذي يكون الإمكان في نوعه فهو[٤] كالأكمه، فإنّه و إن لم‌يكن له إمكان الإبصار بحسب شخصه، ففيه إمكان الإبصار بحسب نوعه المقوِّم لشخصه؛ فإنك عرفت في المنطق[٥] أنّ الطبيعة النوعية ذاتية لكل واحد من الأشخاص التي[٦] تحتها. و أمّا الذي يكون الإمكان في جنسه فهو كفقْد[٧] البصر عن العقرب و الخلد؛ فإنّ إمكان البصر و إن لم‌يكن لهما بحسب شخصهما و لا نوعهما، فهو لهما بحسب الجنس الذي لهما، و الجنس ذاتي للنوع الذاتي[٨] للشخص. فهذه هي أقسام التقابل الأربعة.

[وجه حصر أقسام التقابل في أربعة]

و أمّا وجه الحصر في الأربعة[٩]، فلأنّ المتقابلين إمّا أن يكونا وجوديين، أو لا؛ فإن كانا وجوديين، فإمّا أن لايكون ماهية أحدهما معقولة إلّا بالقياس إلى الآخر أو تكون؛ و الأول هما «المتضايفان»؛ و الثاني هما[١٠] «المتضادان»؛ و أمّا إذا لم‌يكونا وجوديين، فيجب أن يكون أحدهما وجودياً[١١]، فإنّ العدميات المحضة لا تقابُلَ بينها أصلاً؛ و[١٢] حينئذ إمّا أن يعتبر فيهما شرط وجودِ موضوع مستعدٍّ لقبول الإيجاب بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه، أو بشرط[١٣] أن يكون ذلك الموضوع موجوداً في الوقت الذي يكون فيه ذلك[١٤] الوصف

١. د، ب: ممّا.
٢. ب: فإنّه.
٣. د: ـ فيه.
٤. د: ـ فهو.
٥. د: ـ المنطق.
٦. د: الذي.
٧. د: كفقدان.
٨. م، د: الذي.
٩. ابن كمونه، ص ٦٧٥.
١٠. د: ـ هما.
١١. د: وجوديان.
١٢. ش: اختلاف.
١٣. ب: ـ وجود موضوع مستعد لقبول الإيجاب بحسب شخصه أو نوعه أو جنسه أو بشرط.
١٤. د: ـ ذلك.

ممكن الحصول[١]؛ فهما «الملكة و العدم»؛ و إن لم‌يكن ذلك الشرط معتبراً فيهما فهما «الإيجاب و السلب»؛ إلّا أنّ هذا الحصر إنّما يتمّ إذا حذفنا من التعريف «غاية الخلاف» و أبدلنا لفظ «الموضوع» بـ«المحل».

[مناقضات في بعض المتقابلات]

و لو عرّفنا الضدين بالتعريفات المنافية[٢] لكان يخرج عن الحصر تقابلُ الواحد و الكثير، و تقابلُ الصور المائية و الهوائية، و تقابلُ السواد و الحمرة؛ لأنّا لو عرّفنا الضدين بأنّهما الذاتان الوجوديتان المتعاقبتان على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف، فتقابل الواحد و الكثير ليسا بتقابل الإيجاب و السلب، و لا تقابل العدم و الملكة، ـ لأنّ الواحد و الكثير وجوديان ـ و لا تقابل التضاد، لأخذِنا فيه غاية الخلاف. و ليس بين الواحد و الكثير غاية الخلاف، فإنّ كل كثرة أو عددٍ يمكن أن يكون أكثر منه، و لأنّ[٣] الكثير يتقوم بالواحد و لا شيء من المتضادين كذلك و لا تقابل التضايف بينهما، كما ظَنّ[٤] بعضهم فقال: الوحدة إذا نظرنا[٥] إليها من حيث هي علة، و الكثرة معلولة، كان بينهما تضايف؛ و هو باطل لأنّ الكثرة الحادثة مُبطلة للوحدة المتقدمة، فكيف يكون علة لها؟ و إن كانت الكثرة تتقوم بوحدة أخرى تكون من نوعها. و ليس ماهية الوحدة و الكثرة نفسَ المتضايفين، لإمكان تعقل كل واحد منهما بدون الآخر؛ بل الإضافة تلحقهما[٦] كما لحقتْ المتضادين؛ فلابدّ أن يكون له قسم آخر من التقابل غير الأربعة المذكورة؛ و كذلك يكون حكم تقابل الحُمرة و السواد.

و[٧] أمّا الصور المائية و النارية فليس تقابلهما[٨] عند المشائين بالتضاد، فإنّ الصور عندهم جواهر لا موضوع لها عندهم؛ و قد أخذوا الموضوع في حدّ المتضادين؛ فإن أبدلنا لفظَ «الموضوع» بـ«المحل» فيتقابلان تقابلَ التضاد.

---

١. قسمت افتاده از نسخه ب در سطر قبل اينجا آمده است.
٢. ن، ب: الباقية.
٣. ش: و لا.
٤. ب: ظنّه / د: ظنّ به.
٥. د: الواحد إذا نظر.
٦. ن: تلحقها.
٧. د: ـ و.
٨. ن: تقابلها.

و ليس بين الصور المائية و النارية تضايف، لإمكان تعقل أحدهما بدون الآخر؛ و لا تقابل الإيجاب و السلب و العدم و الملكة؛ فإنّ الصور وجودية فيكون تقابلها[۱] قسماً آخر[۲].

و إذا حذفنا من تعريف المتضادين «غاية الخلاف» و أبدلنا في بعضها لفظ «الموضوع» بـ«المحل»، دخلت هذه الأقسام الثلاثة تحت التضاد لا محالة؛ و حينئذ لايقدح في ذلك تقوُّم الكثير بالواحد؛ فإنّا قد ذكرنا[۳] أنّ الوحدة التي أبطلتْها الكثرةُ الحادثةُ ليست بمقوِّمةٍ لتلك الكثرة، و لا علةً لها، فهي مقابلة لها تقابلَ التضاد؛ و أمّا الوحدة المقوِّمة للكثرة فهي وحدة أخرى من نوعها، و هذه الوحدة لا تُقابل الكثرةَ أصلاً.

و قد يسمّون ما يكون البُعد بينهما في الغاية بـ«التضاد الحقيقي»؛ و ما ليس كذلك بـ«التضاد الغير الحقيقي».

[بعض خواص المتقابلات]

و اعلم أنّ تقابلَ الإيجاب و السلب يمتاز عن باقي المتقابلات بأنّ الطرفين كما يمتنع اجتماعهما[٤] يمتنع ارتفاعهما؛ فإنّ كل شيء لايخلو عن إنسانية، و لا إنسانية، و لايكون بين الإيجاب و السلب واسطة أصلاً.

أمّا[٥] المتقابلات الباقية، فإنّه و إن امتنع اجتماعهما على الصدق فقد يجتمع الطرفان على الكذب عند عدم الموضوع؛ فإنّ بعض الأشياء قد يخلو عن الأبوة و البنوة و عن المتضادين أيضاً، كالفلك الذي ليس بحارٍّ و لا بارد، و الفاتر الذي لا حارٌّ و لا بارد؛ و كذلك قد يخلو عن العدم و الملكة، فإنّ الجدار ليس ببصير و لا أعمى[٦].

و أمّا تقابل التضايف، فخاصته[۷] التلازم و الانعكاس، فإنّ المتضايفين

---

۱. ن: تقابلهما.
۲. المشارع، ص ۳۱۷؛ التلويحات، ص ۲۸.
۳. د: ذكر.
٤. د: ـ يمتنع اجتماعهما.
٥. م: و أمّا.
٦. د: عمى.
۷. ن، م: فخاصيته.

يجب تلازمهما في الوجود و العدم جميعاً، و ليس كذلك باقي المتقابلات؛ و الملكة و إن لزمت العدم ذهناً فالعدم غير لازم للملكة[١] فلايسمى ذلك تلازماً؛ فإنّ التلازم عندهم إنّما يكون من الجانبين لا من جانب واحد[٢].

و اعلم أنّه لايخلو موجود من الموجودات عن الدخول تحت جنس مقابلة التضايف المطلق[٣]، و إن كان آحاد الجزئيات قد يخلو عن ذلك؛ فكل موجود لابدّ و أن يكون له إضافة إلي غيره إمّا بعلية أو معلولية[٤] حتى البارئ جلّ جلاله، فإنّه تعالى[٥] له إضافة إلى غيره[٦] بأنّه[٧] مبدأ لجميع الأشياء؛ فعلم أنّ التضايف المطلق يعمّ جميع الموجودات، و إن كان قد يخلو عن بعض أنواع المضاف شيء، كما ذكرنا أنّ الأبوة و البنوة و الموازاة و المحاذاة و أمثالها لاتعمّ الموجودات بل[٨] قد يخلو كثير من الأشياء عنها.

و أمّا الإيجاب و السلب المطلق و إن كان لايخرج عنهما شيء فكذلك لايخرج عن جزئياتهما شيء، كالحجر و اللاحجر.

و أمّا العدم و الملكة و التضاد، فإنّه[٩] و إن كان يجوز أن يخلو عن خاصتها[١٠] شيء كما بيّنا أنّ العمى و البصر و البياض و السواد يخلو بعض الأشياء عنها، فكذلك[١١] قد يخلو عن عموم تقابلها بعض الأشياء كالمجردات المفارقة الغير القابلة[١٢] للضدين و لا للعدم المقابل للملكة، لا على الوجه العام و لا على الوجه الخاص.

و أمّا تقابل التضاد، فخاصته[١٣] وجود الواسطة بين الطرفين، كالحمرة بين السواد و البياض؛ فيجوز أن ينقلب كل واحد من الطرفين إلى تلك الواسطة

---

١. ش: الملكة.
٢. الشارع، ص ٣١٩.
٣. ش، م، د: ـ المطلق.
٤. ش: بمعلولة.
٥. ن: ـ تعالى.
٦. ش: ـ إمّا بعلية أو معلولية حتى البارئ جلّ جلاله فإنّه تعالى له إضافة إلى غيره.
٧. ش: فإنّه.
٨. ش: و إن كان.
٩. د: ـ فإنّه.
١٠. ن، ش: خاصّهما.
١١. ب: و كذلك.
١٢. ش، د: المقابلة.
١٣. ن: فخاصيته.

عند سلوك كل واحد منهما إلى الآخر؛ و لاتوجد هذه الخاصية، أعني وجود الواسطة بين الطرفين و الانقلاب، لغير[١] تقابل الضدين من أنواع المتقابلات. و يسمّون هذه الواسطة بـ«الواسطة الحقيقية»، و أمّا «الواسطة المجازية» كاللاحار و اللابارد فقد توجد في العدم و الملكة.

و الذي يمتاز به الضدان عن العدم و الملكة، أنّ الضدين ذاتان وجوديتان بخلاف العدم، فإنّه لا ذات له؛ فإنّه لانفتقر فى تعقّل العدم المقابل للملكة إلّا إلى سلب أمر[٢] عمّا فيه إمكانه؛ و كل واحد من الضدين فيفتقر إلى علة وجودية؛ و الملكة و إن[٣] افتقرت إلى علة وجودية فالعدم لايفتقر إلى ذلك، بل عدم علة الملكة هو علة العدم لا غير[٤].

البحث الرابع
في أنّ الوجود ينقسم إلى علة و معلول[٥]

[في تعريف العلة]

كل موجود لايخرج عن العلية و المعلولية. و كل ما توقف عليه وجود الشيء يسمّى «علة» لذلك الشيء، و ذلك الشيء يسمّى «معلولاً» له.

و عرّف بعض العلماء العلة التامة بأنّها التي يحصل من وجودها وجود شيء آخر و لايحصل وجودها من ذلك الشيء الآخر. و القيد الأخير زائد لايحتاج إليه؛ فإنّه لو جاز أن يكون وجودها حاصلاً من ذلك الآخر، لزم أن يكون كل واحد منهما علة للآخر و معلولاً له و ذلك محال؛ بل الذي يجب أن يقال إنّ العلة التامة ما يجب بها وجود شيء آخر و هو كافٍ؛ ثم يلزم من ذلك بالضرورة أن لايكون وجودها من ذلك الآخر، فلايكون لـ«كونها[٦] ليس وجودها من ذلك

---

١. ب: بعين.
٢. د: آخر.
٣. د: فإن.
٤. المشارع، ص ٣١٩.
٥. المشارع، ص ٣٧٧ ـ ٣٨٦.
٦. م: تكونها.

الآخر» مدخل[١] في عليتها[٢].

و أمّا العلة الناقصة، هي[٣] التي لها مدخل في وجود الشيء، فيمتنع الشيء بعدمها و لايجب بوجودها وحدها.

[أقسام العلة و وجه حصرها في خمسة]

و العلة بهذا المعنى تنقسم إلى خمسة أنواع: العلة الصورية و المادية و الفاعلية و الغائية و الشرط.

و وجه الحصر في هذه الخمسة أنّ العلة بهذا المفهوم، إمّا أن تكون داخلة في ماهية المعلول، أو لا؛ فإن دخلت، فإمّا أن يلزم من وجودها وجودُ الشيء لا بها وحده، بل بها و بغيرها، أو لايكون كذلك؛ فالأول[٤] هو «العلة الصورية»؛ و الثاني هو «العلة المادية».

و أمّا إذا لم‌تكن العلة داخلة في ماهية المعلول، فإمّا أن يكون بها وجود الشيء، أو الذي لأجله وجود الشيء، أو أمراً ثالثاً مغايراً لهما؛ فالأول هي «العلة الفاعلية»، و الثانية التي لأجلها الشيء هي «العلة الغائية»، و الثالثة هي[٥] «الشرط»؛ فهذا وجه الحصر في الخمسة[٦].

[كيفية وقوع اسم العلة على الأقسام الخمسة]

و قد ظنّ بعض الناس أنّ اسم «العلة» يقع على هذه الخمسة بالاشتراك؛ و ليس ذلك بصواب؛ لأنّ هذا القائل قسّم العلة إلى كل واحدة من العلل المذكورة و اللفظ المشترک لايُقسَم؛ إذ لا اشتراك بين أفراد المشترك إلّا في مجرد اللفظ، لا في المعنى.

و ليس اسم العلة واقعاً عليها بالتواطؤ الصِرف، فلهذا[٧] يقع تحت كل واحد من هذه العلل[٨] أصناف شتى من مقولات مختلفة تختلف بحسب ذلك في معنى

---

١. ن، ب: مدخلاً.
٢. حسان، ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧.
٣. م: ـ هي.
٤. ب: و الأول.
٥. ن، ب: هو.
٦. المشارع، ص ٣٧٨.
٧. ن: فإنّه / و لأنّه.
٨. ن: ـ العلل.

المبدئية بالأوّلي و الآخري و التقدم و التأخر[1]؛ بل الحق أنّ لفظ «العلة» يقع على جميعها بالتشكيك، كما وقع لفظ «الوجود» و «المبدأ» و «الوحدة» و غير ذلك على معانيها بالتشكيك.

[أقسام الموجودات بالنسبة إلى العلل المذكورة]

و من الموجودات ما لا علة له أصلاً، لغاية كمالِه و نهاية تمامِه و هو الباريُ جلّ جلاله.

و منها، ما لا علة له غير العلة الفاعلية، كالعقول التي ما وجدت لأُجل وجود غيرها، و لا مادة و لا صورة لها، و لا حاجة لها في وجودها إلى شرط.

و منها، ما لها العلل الثلاثة إلّا العلة الغائية، كالأفلاك[2]؛ فإنّها لا علة غائية لوجودها ـ على ما يراه بعض الحكماء ـ و سيأتي تحقيقه في الغايات.

و منها، ما له العلل الخمس كالمركبات العنصرية.

و لنذكر أحكام كل واحد من هذه العلل[3]:

[أقسام العلة الفاعلية]

أمّا العلة الفاعلية، كالنجار للكرسي و البَنّاء للبيت، فذكر الشيخ في الشفاء[4] أنّه يمكن اعتبارها على اثني عشر وجهاً:

و ذلك أنّ الفاعل قد يكون قريباً و هو الذي لا واسطة بينه و بين المفعول[5]، كالوتَر لتحريك الأعضاء و العفونة للحمّى.

و قد يكون بعيداً و هو الذي بينه و بين المفعول واسطة، كالنفس لتحريك

---

١. ب: التقديم و التأخير. ٢. د: كأفلاك.

٣. همان، ص ٣٧٩.

٤. الشفاء، الطبيعيات، ج ١، السماع الطبيعي، مقاله ١، فصل ١٢ (في أقسام أحوال العلل)، ص ٥٥. ابن سينا در الشفاء، الإلهيات اقسام علت فاعلى را بسيار محدود و پراكنده در فصول اول تا چهارم مقاله ٦ آورده است أمّا در النجاة، الإلهيات، تحت عنوان «فصل في أقسام العلل و أحوالها»، ص ٢١٢ ـ ٢١٣، منظم أمّا مختصر ذكر كرده است. شهرزورى اقسام هر يک از علل را با همان عبارت و همان نظم الشفاء نقل نكرده بلكه دخل و تصرف كرده است.

٥. د: المعقول.

الأعضاء و الاحتقان مع الامتلاء، فإنّه مع أسباب العفونة الموجبة[١] للحمّى بذاتها؛ و مراتب البُعد و إن تكثرت لكن يجب الانتهاء إلى واجب الوجود.

و الفاعل قد يكون عامّاً و هو الذي يشترك في الانفعال عنه أشياء كثيرة، كالهواء و الحرّ المغيِّر لكثير من الأشياء.

و قديكون خاصاً و هو الذي لاينفعل[٢] عنه إلّا شيء واحد، كالدواء الذي شربه زيد، فأثّر في بدنه الخاص لا في بدن غيره.

و قد يطلقون العام بمعنى آخر و هو الذي يعمّ الأشياء كالصانع للكرسي، فإنّ الصانع يعمّ النجار و البنّاء و الحدّاد و غير ذلك و الخاص، فهو كالنجار للكرسي و إن لميكن معيناً.

و الفاعل قديكون كلّياً كالنجار مطلقاً للكرسي و الطبيب للعلاج، من غير تعيين لهما، و قد يكون جزئياً كزيد النجار أو[٣] الطبيب؛ و بالجملة يكون مشاراًاليه؛ و الفاعل قد يكون بالقوة كالنجار قبل عمل الكرسي، و النار قبل الاشتعال في الحطب؛ و قد يكون بالفعل كالنجار بعد العمل و النار بعد الاشتعال.

و الفاعل بالذات و الحقيقة هو أن يكون مبدءاً بالذات لوجود الفعل، كالنار إذا سخنت و الطبيب إذا عالج.

و الفاعل بالعرض ما ليس كذلك؛ فهو على أربعة أقسام:

الأول، أن يكون الفاعل يؤثر في إزالة الضد بالذات، كالسقمونيا المؤثرة في إزالة الصفراء، فإذا زالت حصل البرد؛ فيكون السقمونيا مبرِّداً بالعرض و مزيلاً للصفراء بالذات.

الثاني، إنّ الذي أزال الدعامة و انهدم[٤] السقف ينسب إليه ذلك الأثر بالعرض و هو بالذات منسوب إلى الدعامة.

الثالث، أنّه إذا قيل: إنّ الطبيب يبني و هو لايكون بانياً من حيث أنّه طبيب بل من حيث إنّه بَنّاء.

---

١. د: ـ الموجبة.
٢. د: الذي ينفعل.
٣. د: و.
٤. ب: فانهدم.

الرابع، إنّ الفاعل بالإرادة أو بالطبع إذا كان متوجّهاً إلى غاية فعَرضَ له في طريقه غايةٌ أخرى، كالحجر الذي شجّ في هبوطه، و إنّما عرض له ذلك لأنّه هابط بطبعه، فاتفق له أن صادَمَه رأسُ إنسان فشجّه.

و الفاعل قد يكون بسيطاً و هو الذي[1] يكون[2] الفعل له[3] عن قوة واحدة، كالجذب عن القوة الجاذبة، و الدفع عن الدافعة[4].

و قد يكون مركباً و هو الذي يكون الفعل عن عدة من القوى، سواء كانت متفقة النوع، كقوم يُحرِّكون سفينةً، أو مختلفة النوع، كالجوع الذي يحصل عن القوة الجاذبة و الحساسة.

و بعد أن ذكر الشيخ هذه الأقسام في كتاب الشفاء، قال: «و يمكنك أن تركّب هذه الأقسام بعضها مع بعض»[5]، كالعلة التي بالذات فإنّها قد تكون بسيطة و قد تكون مركبة؛ و كذلك التي بالعرض قد تكون كلية و قد تكون جزئية؛ و كذلك التي بالفعل قد تكون قريبة و قد تكون بعيدة؛ إلى غير ذلك.

[أقسام العلة المادية]

و أمّا العلة المادية، فقد قال الشيخ[6]: إنّه يمكنك أن تورد هذه الأقسام في المبدأ المادي:

فالعلة المادية القريبة كالأعضاء للبدن؛ و العلة البعيدة كالأخلاط، أو أبعد كالأركان؛ و العلة المادية العامة كالخشب للبيت و السرير و الصندوق؛ و الخاصة كجسم الإنسان لمزاجه المخصوص بصورته المخصوصة.

و العلة المادية بالقوة، كالنطفة لبدن الإنسان و الخشب الغير المصوّر بالصنعة لهذا السرير؛ و التي بالفعل كبدن الإنسان لصورته.

---

١. ب: أن. ٢. د: : ـ يكون.
٣. ب: ـ له. ٤. ب: الدافع.
٥. الشفاء، «سماع طبيعي»، ص ٥٧، س ١: «و قد يمكنك أن تركّب بعض هذه مع بعض و قد وكلناه إلى ذهنك».
٦. همان، ص ٥٧، س ٢. شهرزوری مطالب شیخ را آزاد و با دخل و تصرف نقل کرده است به این لحاظ اختلاف عبارات متن با الشفاء را نقل نکرده‌ایم.

و العلة المادية بالذات ما يكون لذاته المخصوصة يقبل صورة الشيء كالدُّهن للاشتعال؛ و العلة المادية بالعرض هو كما قيل إنّ الماء موضوع للهواء و مادة الماء بالحقيقة هي الموضوعة للهواء.

و العلة المادية الكلية كالخشب لهذا السرير؛ و العلة المادية الجزئية كهذا الخشب لهذا السرير؛ و العلة المادية البسيطة كالهيولى[١] الأولى لجميع الأجسام و العلة المركبة منها كالأخلاط للبدن.

[أقسام العلة الصورية][٢]

و أمّا العلة الصورية فيمكن أن يعتبر فيها جميع هذه الاعتبارات:

فالعلة الصورية القريبة كالتربيع للمربع؛ و العلة البعيدة كذي الزاوية لذلك المربع؛ و العلة الصورية العامة و الكلية تكون واحدة و ذلك مثل الجنس للنوع.

و العلة الصورية الخاصة و الجزئية واحدة أيضاً و ذلك كحدّ الشيء أو فصله أو خاصته؛ و العلة الصورية بالقوة فذلك كالقوة مع العدم.

و أمّا التي بالفعل فهي ظاهرة بيّنة؛ و العلة الصورية البسيطة كصورة الأرضية و المائية و الهوائية و غيرها من صور البسائط فإنّها حقيقة واحدة غير متكوّنة من اجتماع أمور متعددة؛ و أمّا العلة الصورية المركبة فكالصورة الحيوانية و النباتية و المعدنية فإنّها تحصل من اجتماع أمور عديدة.

[أقسام العلة الغائية][٣]

و أمّا العلة الغائية فيمكن اعتبار هذه الاعتبارات فيها أيضاً:

فالعلة الغائية القريبة فهي[٤] كالصحة للدواء؛ و أمّا البعيدة فكالشفاء له.

و العلة الغائية العامة فهي التي تكون غاية[٥] لشيئين مختلفين، كإسهال

---

١. د: كالهواء.
٢. الشفاء، «سماع» طبيعي، ص ٥٧، س ١٦.
٣. همان، «سماع» طبيعي، ص ٥٨، س ٧.
٤. د: ـ فهي.
٥. م: علة.

الصفراء الذي هو غاية لشرب الترنجبين و لشرب البنفسج؛ و أمّا العلة الغائية الخاصة فكلِقاء زيد صديقَه عمرواً.

و العلة الغائية بالفعل فمثل الصورة بالفعل؛ و بالقوة مثل كونها بالقوة.

و العلة الغائية بالذات، فهي المعنى المطلوب بالحركة الإرادية أو الطبيعية بالذات كالصحة للدواء.

و العلة الغائية بالعرض فتكون على أقسام:

الأول، ما يكون مقصوداً لا[1] لأجل ذاته، كدقّ الهاون لا لذاته بل لأجل شرب[2] الدواء.

الثاني[3]، ما يكون لازماً للغائية أو عارضاً لها، فالذي يلزم الغاية كالأكل الذي غايته التغوط؛ و هو لازم للغاية لا نفس الغائية التي هي دفع الجوع؛ و الذي يكون عارضاً للغاية فهو كالجمال[4] للرياضة فإنّ الرياضة[5] قد يستتبعها[6] حصول الجمال[7] إلّا أنّ المقصود منها ليس حصول الجمال بل أمر آخر.

و العلة الغائية الكلية فكانتصاف[8] زيد من الظالم مطلقاً؛ و أمّا الجزئية فكانتصاف زيد عن غريمه عمرو[9].

و أمّا العلة الغائية البسيطة فكالشبع للأكل؛ و أمّا الغائية المركبة فكلَبْسِ الحرير لأجل الجمال و لِقتل[10] القمّل و هما غايتان مطلوبتان.

فهذا حاصل ما ذكره الشيخ في كتاب الشفاء[11].

و يجب أن تعلم أنّ العلة الغائية التي لأجلها الشيء هي علة لكون العلة الفاعلية فاعلةً بالفعل؛ فإنّه لو لا حصول الغاية من إيجاد السرير و هو الجلوس لما كان الفاعل فاعلاً له، فالجلوس علة لكون الفاعل للسرير فاعلاً له؛ و هذا

---

١. د: ـ لا.
٢. د: بل لشرب.
٣. د: و الثاني.
٤. د: كالحال.
٥. د: ـ فإنّ الرياضة.
٦. ن: يستعفيها (نسخه بدل): يسعفها.
٧. د، م: الحمال.
٨. د: كانتصاف.
٩. ب: عمراً.
١٠. د، م: قتل.
١١. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، مقاله ١، فصل ١٢، ص ٥٥ ـ ٥٩.

الحكم ـ و[١] هو كون العلة الغائية علةً لفاعلية العلة الفاعلية ـ إنّما هو لماهية الغاية[٢]؛ فماهية الغاية هي العلة في فعل الفاعل لا وجودها؛ فإنّ[٣] وجود الغاية في الخارج كالجلوس على السرير لا محالة معلول لفاعلية الفاعل، فكيف يجوز أن يكون علةً له؟ فالعلة الغائية لماهيتها علة لفاعلية العلة الفاعلية؛ لا أنّها علةٌ للعلة الفاعلية نفسِها[٤]، و تكون في وجودها معلولة للعلة الفاعلية؛ فإنّ الغاية لايمكن أن تحصل في الخارج إلّا بفعل الفاعل؛ فهي متأخرة في وجودها عن فاعلية العلة الفاعلية، فكيف تكون علةً لها؟ و العلة يجب تقدّمُها على المعلول في الوجود؛ فالعلة[٥] الغائية على الحقيقة هي المتمثلة[٦] في ذهن الفاعل من الجلوس على السرير، لا الجلوس الواقع في الأعيان بعد وجود السرير؛ فإنّا بيّنا أنّه معلول، فإذا أطلق عليه أنّه علة فعلى سبيل المجاز.

و اعلم[٧] أنّ الغايةَ منها، ما يكون في نفس الفاعل، كالفرح و السرور و الغلبة و غير ذلك؛ و منها، ما يكون خارجاً عن الفاعل، كحصول صورة السرير في الخشب؛ و منها، ما يكون في ثالث، كما يفعل زيد فعلاً لرضى عمرو.

[كلام حول الغاية الذاتية و الاتفاقية]

و الغاية يقسّمونها[٨] إلى ذاتية و إلى اتفاقية؛ و ذلك لأنّ[٩] تأدّي السبب إلى المسبَّب إن كان دائماً أو أكثرياً يسمّى[١٠] الغاية باعتبارهما «غاية ذاتية»؛ و إن كان تأدّي السبب إلى المسبَّب متساوياً أو أقلياً[١١] تسمى[١٢] الغاية باعتبارهما «غاية اتفاقية»، كمَن حَفرَ بئراً فوَجدَ كنزاً؛ فأنت[١٣] إذا اعتبرت العلةَ التامة في وجود الكنز، لمتجد من الغايات ما يكون اتفاقياً بالتفسير المذكور للاتّفاقي[١٤]

---

١. ن: ـ و.
٢. د: الغائية.
٣. د: ـ لا وجودها فإنّ.
٤. ب: بعينها / د: ـ نفسها.
٥. و غاية.
٦. م: ـ هي المتمثلة.
٧. الشارع، ص ٣٨٢.
٨. د: يسمونها.
٩. د، م: بأنّ.
١٠. ب: فتسمى.
١١. د: إذا قلنا.
١٢. ب: فتسمى.
١٣. ن، ب: و أنت.
١٤. د: الاتفاقي.

بأنّه الذي يكون تأدّي السبب إلى المسبب أقلّياً أو متساوياً؛ فإنّ صدور المعلول عن العلة التامة لايكون إلّا دائماً؛ فإنّ المعلول يستحيل تخلُّفُه عن العلة التامة، إلّا أنّهم قد يعنون بالاتفاقي ما يلحق الماهيةَ لا من ذاتها بل من غيرها لأسباب خفيّة عنّا لانعرفها؛ و إن عني بالاتفاق ما يقع[١] من دون علة مرجِّحة لوجوده فهو[٢] محال. و قد رسّموا[٣] الاتفاقي بأنّه غاية عرَضية لأمر إرادي أو طبيعي أو قسري.

و قد عرفتَ أنّ القسر ينتهي إلى طبيعي أو إرادي، فتكون الطبيعة و الإرادة متقدمتين[٤] على الاتفاق؛ فالغايات العرَضية إنّما تكون موجودة إذا كانت الغايات الذاتية موجودةً؛ فالأمور الإرادية و الطبيعية لها غايات بالذات، و الأمور الاتفاقية لها غايات بالعرض؛ فالمسافر إلى بلدة لشراءِ عبدٍ إذا ظفر بعبده الآبق اتفاقاً من غير أن يجعل الخروج لأجله، فشراء العبد الذي كان الخروج لأجله غايةٌ ذاتية، و ظفرُه بالعبد الآبق اتفاقٌ.

قالوا: و السبب الاتفاقي إذا تأدّى إلى غايته الذتية تسمى[٥] بالنسبة إلى غايته الطبيعية «سبباً ذاتياً» و بالنسبة إلى غايته العرضية «سبباً اتفاقياً»؛ و ذلك كالحجر الهابط إلى بطن الوادي إذا شجّ في طريقه؛ ثم وصل إلى غايته الطبيعية، و إن لم يتأدّ الحجر إلى غايته الذاتية بل وقف عند الشجّ، فيسمّى بالنسبة إلى غايته الذاتية التي لم يصل اليها «باطلاً»[٦].

[في القصد الضروري و العبث و سائر ما يتعلق بالغاية]

و الغاية لايشترطون فيها إرادةٌ و لا روية[٧]؛ فإنّ الأُمور الطبيعية لها غايات مع خلوّها عن الإرادة. و أرباب الصنائع التي[٨] صارت ملكة لهم لايتفكرون عند الخوض فيها؛ فإنّ العوّاد الماهر لايتفكر[٩] في كل نقرة[١٠] و لايُروّي

---

١. ن، ب: وقوع شيء.
٢. د: و هو.
٣. ن: سمّوا.
٤. م، د: متقدمتان / ب: متقدمان.
٥. د: فتسمى.
٦. المشارع، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣.
٧. د: دونه.
٨. د: ـ التي.
٩. ن: لايفكر.
١٠. ب: نعرة.

فی کل صوت[1] و بردة[2] مع وجود غاياتها.

ثمّ الغاية قد تكون نفس الصورة الحاصلة فی التخيل التي تنتهي إليها الحركة، كمن تصوّرَ متنزّهاً لدفع الملالة، فانتقل إليه؛ فربما كانت الغاية غير ما تنتهي إليه الحركة، كالذي يقصد موضعاً لمشاهدة معشوق.

و قالوا: إنّ غاية القوة الشوقية إذا لم تحصل بالحركة تسمى الحركة بالنسبة إلى تلك الغاية «باطلاً»؛ و إن حصلت الغاية بالحركة، فإن كان مبدأ الحركة هو الفكر فالغاية هو الخير المعلوم أو المظنون؛ و إن كان المبدأ للحركة شوقياً تخيلياً وحده يسمى[3] «جزافاً»، كالعبث باللحية؛ و إن كان المبدأ الشوقَ التخيلي مع طبيعة أو مزاج فيسمى «قصداً ضرورياً»، كالتنفس أو حركة المريض؛ و إن كان المبدأ هو التخيل مع ملكة نفسانية لايحتاج إلى رويّة[4] فيسمّى «عادةً».

و إذا انضمّ إلى الشوق التخيلي رويّةٌ و تأدّى إلى الغاية المطلوبة فلايسمى «عبثاً».

و يحتاج فی كل هذه الأمور المذكورة إلى شوق و تخيّل؛ فإنّ العابث بلحيته، و النائم و الساهي، يفعلون أفعالاً و يتحركون حركاتٍ لايخلو عن تخيّل لذة أو تبدّل حالة مملولة[5]؛ و عدمُ بقاء ذلك فی الذكر[6] لايدل على عدمه بالكلية؛ فإنّك قد عرفتَ فی كتاب النفس أنّ التخيلَ شيءٌ و الشعورَ به شيءٌ آخر، و بقاء الشعور فی الذكر شيء آخر؛ فليس[7] بحقٍّ إنكارُ التخيل لعدم بقائه فی الذكر.

و غاية الحركة الفلكية ما فوقها.

و الموت غاية نافعة للنفس الناطقة و لنظام النوع؛ و هو من الغايات الضرورية. هذا خلاصة ما ذكره جماعة المشائين[8].

---

١. د: صوب.

٢. ن: و برده. اين عبارت براى مصحح روشن نيست.

٣. د: فيسمى.

٤. ن: رؤية.

٥. د: مملوكة.

٦. ب: الفكر.

٧. ن: و ليس.

٨. المشارع، ص ٣٨٤.

[رأي الشيخ الإلهي في «الغاية»]

و ذكر الشيخ الإلهي أنّ الغايات التي بالذات لاتكون إلّا فى نفس الفاعل و أنّ كلّ مَن طلب شيئاً إنّما يطلبه لمصلحةٍ تعود إلى نفسه؛ فإنّ الطالب لمكان أو لدفع[١] ملالةٍ أو للقاء معشوقٍ لولا انتفاعٌ و فرحٌ يعود إلى نفس الطالب، ما طلبَ؛ و كذا قولهم إنّ الغاية قد يكون خارجاً عن الفاعل، إمّا فى القابل كصورة الكرسي فى الخشب، أو فى ثالث كالفاعل لِرضى زيدٍ، فإنّ الغاية في هذين القسمين يعود إلى ما تكون الغاية فى نفس الفاعل؛ فإنّ المحصِّلَ لصورة الكرسي فى الكرسي، و الفاعلَ[٢] لرضى زيدٍ لولا أولوية و فائدة تعود إلى نفس الفاعل ما فعل؛ فهذه الأشياء المذكورة ليست بعلل غائية، بمعنى أنّها أقصى ما يطلب الشيء لأجله؛ بل بمعنى أنّها نهاية الفعل لا غير. و أمّا البحث التام فى الغايات فسيأتي فيما بعد، إن شاء الله تعالى[٣].

و إذا تأمّلت ما فى تقاسيم العلل الأربع تجدها لاتخلو عن مساهلات[٤].

[في الشرط]

و أمّا الشرط فهو من جملة العلل الناقصة:

فمنه عدمي، كزوال المانع؛ فإنّ له مدخلاً فى العلية، فإنّ المانع مهما لم‌يرتفع لايجب الشيء؛ فزوال المانع له مدخلٌ فى العلية فهو جزء من العلة التامة؛ فإنّ المعلول كهُوِي السقفِ مثلاً، لو كانت[٥] علته التامة هي مجرد الطبع المحرِّك له إلى المركز دون الدعامة، لوجب[٦] نفس وجود الفاعل الممنوعَ؛ فما صحّ المنعُ كالزوايا الثلاث للمثلث الواجبة بنفس وجود المثلث؛ لكن لمّا[٧] امتنع المعلول بالمانع فتكون نسبته إلى ذلك الفاعلِ الإمكانُ؛ فإذا زال المانع ترجّحَ حينئذ وجوده على عدمه، إلّا أنّ الأمر العدمي و إن كان جزءاً من العلة التامة، لأنّا

---

١. د: دفع. ٢. د: فالفاعل.
٣. ن: ـ إن شاء الله تعالى؛ همان، ص ٣٨٥.
٤. الشارع (ص ٣٨٥، س ١): و فيه أمور و مقسيمات متزلزلة.
٥. ن: كان. ٦. ب: لو وجب.
٧. د: ـ لمّا.

إذا نظرنا إلى المعلول فلانجده حاصلاً إلّا بعد زوال المانع فلايجوز أن يكون سبباً فاعلياً، لكون العدم البحت لايفعل شيئاً؛ فالعدم[١] البحت لايجوز أن يكون فاعلاً و لا معلولاً، لأنّه لا ذات له فلا تحصُّلَ له؛ فلايكون مقدوراً عليه.

و منه، شرط مركب من الوجود و العدم؛ فيجب تقدمهما[٢] على المعلول كالحركة[٣]؛ فإنّ المحصِّل بها يكون الموصِل و علة[٤] مع عدمها لا[٥] مطلقاً بل بعد تمام وجودها الغير المجتمع مع الشيء؛ فإنّ وجوده و عدمه مطلوبان مع الشيء.

فهذه أحكام العلل الخمسة الناقصة.

[أحكام العلة التامة]

و أمّا العلة التامة فقد عرفتَ أنّها التي يجب بها وجود الشيء. و هذه العلة قد تكون نفسَ الفاعل وحده؛ و قد يكون الفاعل جزءاً منها؛ فإنّ هذه العلل الأربع مع الشرط إذا اجتمعت كانت علة تامة.

ثم العلة الفاعلية التامة قد تكون بالذات و هي التي تكون لذاتها مبدءاً للشيء، كالنار إذا سخنت أو أحرقت، و قد تكون بالعرض و هي التي تؤخذ[٦] أنّها علة فاعلية بالذات و لاتكون كذلك في نفسها؛ و هي على أقسام أربعة، و قد مرّ ذكرها[٧] في أقسام العلة الفاعلية.

و الفاعل المطلق للشيء ما كان علة لجميع أجزائه، سواء كان موجداً لجميع الأجزاء أو لبعضها[٨]، كالجزء الصوري لا غيره[٩]، أو كان موجِداً للجزء الآخر بعد أن أوجَدَ باقي الأجزاء فاعلٌ آخر؛ فإنّه يصدق عليه كونه موجِداً[١٠] للمجموع من حيث هو ذلك المجموع، لأنّه أوجد ما تمّ به ذلك المجموع.

و الأمر المشخص الجزئي كالحرارة المتعيّنة لايجوز أن يكون له علتان

---

١. ب: بالعدم.
٢. د: تقدمها.
٣. د: ـ كالحركة.
٤. م، د: عمله.
٥. ن: إلّا.
٦. ن، ب، د: توجد.
٧. ن: ذكرهما.
٨. ب: بعضها.
٩. د: غير.
١٠. د: موجود (در هر سه موضع).

فصاعداً، كل واحد علة تامة مستقلة؛ لأنّ كل واحد من تلك العلل، إن كان له مدخلٌ في وجود المعلول بحيث يتوقف عليه وجودُه فهو جزءٌ للعلة؛ فيكون المجموع علة واحدة لا علل كثيرة كل واحد منها تامة؛ و إن لم يكن لواحد مدخلٌ في وجود المعلول فليس بعلة و لا جزء علة.

و أمّا الأمر الكلي كالحرارة المطلقة، فيجوز باعتبار ما أن يقال إنّ[١] لها عللاً كثيرة، لا بمعنى[٢] أنّ الكلي التي هي الحرارة المطلقة موجودة في الأعيان، و لا بمعنى أنّ الموجود في الأعيان يكون له علل كثيرة تامة؛ بل معنى قولنا: إنّ الكلي يجوز أن يكون له علل كثيرة، أنّه لايتعيّن لوقوع جزئياته واحد[٣] من تلك الكثرة بحيث يكون موقوفاً عليه لخصوصه؛ فإنّ بعضَ جزئيات الحرارة قد يقع بسبب مجاورة النار و بعضَها بسبب الشعاع و بعضها بسبب الحركة؛ فإنّ الأشياء الكثيرة جاز أن يكون لها لازم واحد بالنوع، و عرضي مفارق كذلك؛ بخلاف الشيء الواحد من حيث هو واحد، فإنّه لايمكن أن يكون له لوازم كثيرة.

و العلة إذا كانت واحدة من جميع الوجوه، فلايجوز أن تكون لها معلولات كثيرة ـ لِما سيأتي تعليله ـ إلّا أنّهم جوّزوا أن تكون العلة الفاعلية الواحدة يصدر عنها آثار مختلفة بسبب اختلاف القوابل، كالشمس التي تختلف ألوان شعاعها بحسب اختلاف القوابل التي هي الجامات المختلفة الألوان؛ و كذلك تبييضها لثوب القصّار و تسويدها لوجهه.

و أمّا العلة القابلية الواحدة فيجوز أن تختلف الآثار فيها بحسب اختلاف الفاعلين؛ فإنّ الجسم الواحد قد يتسخّن من الحار، و يتبرّد من البارد، و يترطب من الرطب، و يجفّ من اليابس.

و الفاعل الواحد كالنجار مثلاً، يجوز أن يصدر عنه في القابل الواحد كالخشب، آثار مختلفة بحسب انضمام الدواعي و الإرادات؛ فيتخذ[٤] منه السرير و السُلّم و الصندوق و أمثال ذلك.

---

١. د: ـ إنّ.
٢. د: معنى.
٣. م، د: واحدة.
٤. م: فينجر.

و إذا لم يتوقف الشيء إلّا على أمر واحد، فإذا وُجِد ذلك الأمرُ الواحد وجب وجودُ ذلك الشيء؛ و إلّا لزم أن يكون متوقفاً على غيره و المفروض خلافه.

و وجود المعلول يتعلق بوجود العلة من حيث هي[١] على الجهات التي هي بها علة، من حضور ما ينبغي و عدم ما لاينبغي؛ فعند حصول الجميع يجب وجود المعلول و عند انتفاء الجميعِ أو جزءٍ واحدٍ ينتفي المعلولُ؛ و إذا دام وجود العلة دام وجود المعلول؛ و إن دام انتفاؤها دام انتفاؤه أيضاً؛ و الله أعلم بالصواب[٢].

البحث الخامس

في أنّ الوجود ينقسم إلى ما بالفعل و إلى ما بالقوة

اعلم[٣] أنّ «القوة» يطلق على معان عدة[٤]:

فيقال «قوة»، و يعنى بها استعداد وجود الشيء[٥] الحاصل مع لا حصوله[٦]، فالقوة على الكتابة عبارة عن استعداد وجودها مع لا وجودها[٧].

و «الفعل» عبارة عن كون الشيء حاصلاً. و القوة المذكورة تبطل عند الفعل، فإنّ الكتابة إذا صارت بالفعل بطلت تلك القوة.

و قد يقال قوة، و يعنى بها القوة التي يصير بها الشيء مستعداً لأن يصدر عنه فعل أو انفعال. و هذه القوة هي التي يمكن اجتماعها مع الفعل و الانفعال؛ فالقوة بهذا المعنى تعمّ الصور النوعية و الأعراض؛ فإنّ الحرارة في الحديدة الحامية عرضٌ و مع ذلك هي مبدأ صدور الحرق؛ و كذلك الحرارة في الماء المسخَّن يسخِّن مع عرضيتها.

و قد يقال قوة، و يعنى بها الأمرُ الجوهري الذي يكون مبدءاً لوجود شيء ما.

---

١. د: ـ هي.
٢. ن، ب: ـ و الله أعلم بالصواب.
٣. ب: ـ اعلم.
٤. الشارع، ص ٣٢٠.
٥. ن: الشئ.
٦. الشارع: مع عدم حصوله.
٧. د: ـ مع لا وجودها.

و قد يقال قوة، و يعنى بها ما يكون مبدأ تغيّرٍ فى شيء آخر، و لايدخل فى هذا مبدأ الأُمور المجردة عن المادة.

و قد يعنى بالقوة ما يصير به الشيء مقاوماً للآخر، أو بها يتأبّى عن قبول التأثر.

و أمّا «قوة الانفعال»، فقد تكون نحو شيء واحد غير متجاوز عنه، كقوة الفلك على قبول الحركة فحسب.

و قد تكون «قوة الانفعال» على القبول دون الحفظ، كالماء الذي له قوة قبول الشكل الغير الحافظ له.

و قد تكون القوة، للقبول و الحفظ معاً، كقوة الشمع على قبول الشكل و حفظه، فله[١] قوة قبول الضدين، كالحرارة و البرودة.

و أمّا الهيولى، فإنّ لها قوة تقبل بها سائر الصور و الأعراض، و إن كان وجودها متخصصاً بقبول بعض الأشياء دون غيره بسبب ما فيها من الاستعداد المقتضي[٢] لذلك؛ فإنّ الهيولى تستعد بسبب الرطوبة التي فيها[٣] لسهولة[٤] الاتصال و الانفصال؛ و تستعد بسبب اليبوسة التي فيها لعسر ذلك؛ و يمتنع عليها قبول صورة أو عرض بسبب اشتغالها[٥] بصورة أُخرى أو عرض آخر[٦].

و قولهم في الكتب: إنّ كل حادث لابدّ و أن يسبقه مادة و إمكان، فمرادهم بالإمكانِ استعدادُ القريب، لا الإمكانُ الخاص الذي هو قسيم[٧] الواجب و الممتنع؛ فإنّ ذلك من لوازم جميع الممكنات مجردة كانت أو مادية فلايرجّح وجودَ شيء؛ و أمّا «الاستعداد القريب»، فإنّه لا محالة يرجّح وجود الشيء؛ و لأنّ الاستعداد يختلف بالقُرب و البُعد؛ فإنّه ليس استعداد النطفة لصورة الإنسانية كاستعداد النبات لها؛ فإنّ النبات إنّما يصير إنساناً بعد أن يتردّد في أطوار

---

١. ب: و له.
٢. ن: المتقضي.
٣. ب، ن: قبلتها.
٤. ن: السهولة / لسهولتي.
٥. ب: استعمالها.
٦. المشارع، ص ٣٢٠ ـ ٣٢١.
٧. ن: قسم.

كثيرة مختلفة؛ ثم يصير بعد ذلك نطفة؛ و بعد ذلك يستعد لصورة الإنسانية.

و من الاستعداد ما يكون قريباً غاية القرب؛ و منه متوسط؛ و منه بعيد. و كل واحد منها على مراتب و درجات.

و ليس في الإمكان الخاص المذكور قرب و بعد بالقياس إلى وجود الشيء و عدمه، بل الأشياء الممكنة بالإمكان الخاص يكون إمكان الوجود و العدم فيها معاً[۱] بجهة واحدة[۲].

والشيء الواحد بالجهة الواحدة، جاز أن يمكن عليه بالإمكان الخاص باعتبار شرائط أمورٌ كثيرة؛ فإنّ الهيولى ليس فيها إلّا جهة القبول و مع ذلك يمكن عليها من حيث ذاتها بحسب اعتبار شروطٍ أمورٌ[۳] كثيرة غير متناهية؛ و ليس كل ممكن عليها بالإمكان الخاص إنّما يكون باعتبار شرط؛ فإنّ الذي يمكن باعتبار شرط إذا قطعنا النظر عن ذلك الشرط، فإمّا أن يكون في ذاته واجباً أو ممتنعاً أو ممكناً؛ و الأولان محالان[٤] و إلّا لزم أن يصير ممكناً عند وجود الشيء فينقلب الشيء من الوجوب و الامتناع إلى الإمكان و هو محال؛ فبقي[٥] أن يكون غير ضروري الوجود و العدم لذات القابل، فيكون ممكناً لها بحسب ذاتها؛ فتكون فائدة الشرط راجعة إلى تحقّق الوجود لا إلى تحقق الإمكان؛ بخلاف الاستعداد الذي يرجّح وجودَ أشياء كثيرة متباينة[٦]؛ فإنّه لايمكن أن يحصل إلّا بحصول شروط مختلفة، بحيث لو قطعنا النظر عن تلك الشروط ما كان الاستعداد ممكن الحصول[۷].

و القوة على الفعل قد تكون مقتصرة التأثير على شيء واحد من غير أن تؤثّر فيما يقابله، مثل قوة النار على التسخين دون التبريد.

و قد تكون القوة مؤثّرة في أشياء كثيرة، و ذلك كالقوة الاختيارية، و تسمى هذه القوة «قدرة».

---

۱. د: ـ معاً.
۲. المشارع، ص ۲۲۰ـ۲۲۱.
۳. م: ـ أمور.
٤. د: ـ و الأولان محالان.
٥. د: قبل.
٦. ب، م، د: متناهية.
۷. همان، ص ۳۲۱.

و إذا اقترن[1] بالإرادة الجازمة جميعُ ما ينبغي اقترانُه فى حصول الفعل، و انتفى جميعُ ما لاينبغي من الموانع، كان حصول الشيء واجباً عن تلك الإرادة لا محالة؛ و يكون المجموع قوة واحدة على شيء واحد.

و الانفعالات الصادرة بالاختيار قد تكون ثابتة على نمط واحد، و ذلك إنّما يكون عند ثبوت الإرادة؛ و قد تكون مختلفة لاختلافها. و إنّما كانت أفعالنا مختلفة غير ثابتةٍ على سياق واحدٍ لعدم ثبات إرادتنا لعجز القوى البشرية، و لو كانت ثابتة لثبتت[2].

[للأفلاك قوة اختيارية على ترك الحركة الدائمة إن شاءت]

و لمّا علمت أنّ الأفلاك لها نفوس درّاكةٌ و هي متحركة بالإرادة و الاختيار، فيصحّ باعتبارٍ مّا أن يقال إنّ لها قوة اختيارية على ترك الحركة الدائمة إن شاءت؛ بمعنى أنّ لها قدرةً من جهة ذاتها على ذلك من غير اعتبار شرائط تقتضي وجوب الحركة؛ فإنّ حركاتها لمّا لم‌تكن طبيعية لاتتمكن[3] من الرجوع عمّا هي متوجهة[4] إليه، كالحيوان الساقط من قُلّة الجبل، فإنّه لو شاء أن يتحرك الحركة[5] لم‌يقدر على ذلك بل حركاتها نفسانية؛

و اختلاف الإرادات على ذي النفس ليس بمحال من جهة الذات و إن امتنع بسبب آخر؛ فإنّ الدائم الفعل لو شاء أن لايفعل لَما فعل؛ و قد فعل فما شاء الدائمُ الفعل[6] أن لايفعل؛ و ليس من شرط القادر على كل شيء أن يشاء كل شيء أو أن يفعل كل شيء؛ و ثبات[7] الإرادات العقلية و أفعالها يدل على كمال القوة و تمام الذات؛ فإنّ التام هو الذي لايغيّره[8] اضطراب الإرادات؛ و يكون دائم الإرادة تامَّ القوة شديدَها، لايؤثّر فيه شيء أصلاً.

---

۱. م: اقترنت.
۲. المشارع، ص ۳۲۱ ـ ۳۲۲.
۳. ب: لايمكن.
٤. ن، ب: متجهة.
٥. المشارع، ص۳۲۲، س ۹ ـ ۱۰: «فإنّ الإنسان الذي وقع من السطح ليس إنّه لو شاء ما تحرّك بل تحرّك».
٦. د: ـ الفعل.
۷. ب: بيان.
۸. د: لايغيّر.

و تغيّرُ الإرادات[١] و الأفعال يدلّ على العجز و الضعف؛ فكل قابل لتغيّر[٢] الآثار فيلزمه ضعف مّا[٣]؛ و القوة إذا كانت شديدة الأثر فإنّه يشتدّ امتناعها عن قبول التأثّر، كالشمس التي تتأثّر بأنوار الكواكب، كتأثّر الكواكب بنورها.

فعلم أنّ الأفلاك لها قوة اختيارية على ترك الحركة من حيث ذاتها، و إن منع عن ذلك مانع خارج و هو ثبات الإرادات و دوام الأشواق المنتظمة على نهج واحد. و قواها و إن كانت شديدة تامّة غير متأثّرة عمّا دونها، فهي متأثّرة لا محالة عمّا فوقها بما هو أشرف و أقوى منها، كالمجرّدات العقلية؛ فلايكون للدواعي[٤] و الإرادات الكثيرة المغيّرة[٥] لها[٦] إليها سبيل. و كذلك الحكم بعينه في المجرّدات من دوام إرادتها و ثباتها على نهج واحد، و هو المانع لها عن ترك الفعل. و إن كانت في ذاتها لها قوة على الترك، فهي من حيث ذاتها قادرة على ذلك. و كل[٧] واحد منها لايتأثّر عمّا تحته من الأنوار الضعيفة و يتأثّر عما فوقه؛ و لكمالها العقلي و تمام قواها الذاتي دامت إراداتها و أفعالها على نمطٍ واحد و نهج غير متغيرٍ. و الباريُ تعالى أعظم الكل كمالاً و أتمّها قوةً و شدة و فعلاً؛ فإرادته منتظمة على سياق[٨] واحد لاتتغيّر أبداً ـ كما ذكرناه في الأمور الثابتة ـ و هذا بخلاف الحيوانات المتغيرةِ الإرادات، المضطربة الأفعالِ، التي تتأثر بأقلّ الأحوال و الدواعي[٩].

[كلام المتكلمين في القوة و الفعل و القدرة و نقده]

و جماعة من المتكلمين[١٠] يزعمون أنّ القوة لايجوز أن تتقدم على الفعل؛ لأنّ القوة عرَض و العرض عندهم لايبقى زمانين.

قالوا: و القدرة و الفعل معاً؛ فلايجوّزون تأخُّرَ الأثر عن المؤثّر، إلّا أنّ من القدرة ما لا أثر لها أصلاً.

---

١. د: الإرادة.
٢. ليتغيّر.
٣. د: الإرادة.
٤. م، د: الدواعي.
٥. ب: المعتبرة.
٦. ن: ـ لها.
٧. ب: ذلك المانع فكل.
٨. د: ثبات.
٩. الشارح، ص ٣٢٢ ـ ٣٢٣.
١٠. همان، ص ٣٢٣: و قد ظنّ قوم.

و هذا الكلام لا حقيقة له و لا حاصل؛ فإنّ كل عاقل يعلم بالضرورة أنّه إذا كان قائماً فهو قادر على القعود و بالعكس؛ فالقوة تتقدم[1] على الفعل؛ اللهمّ إلّا أن تُجعَل المشيئةُ الجازمة داخلةً في مفهوم القدرة و تلك لاتنفك عن الفعل، فيصدق أنّ القدرة مع الفعل.

ثم القوة إن لم يكن لها أثرٌ مّا فلاتكون قوةً؛ و إن كان لها أثرٌ، فإن لم تتقدم عليه لا بالزمان و لا بالذات أيضاً ـ كما هو مذهبهم ـ بل يكونان معاً من جميع الوجوه، فلاتكون القوة مبدءاً لذلك الأثر فلاتكون قوةً؛ لأنّ القوة إنّما تكون قوة باعتبار صحة صدور الأثر عنها؛ فإذا لم يكن لها أثر في الفعل فيكون وجودها بعده كوجودها قبله و معه، فيكون وجودها كعدمها[2].

و الحق[3] أنّ القوة تتقدم على الفعل؛ و أمّا القوة على الأشخاص المنتشرة[4] قد[5] تبقى بعد مصادفة أيّ شخص اتفق، كقوى جميع الحيوان و النبات[6]. و يجوز أن لاتبقى بعد مصادفة واحد من تلك[7] الأشخاص التي كانت نسبتها[8] مستوية[9] إلى أيّ واحد كان منها. و القوة التي تخصصت بشيء فإذا وقع ذلك الشيء في الأعيان بطلت القوة عليه؛ لا أنّها بطلت عن جبلّتها[10]، بل بطلت عن كونها قوة على الشخص المذكور[11].

و إذا رأيت القدماء يقولون: إنّه لايجوز أن يكون[12] قوة موجودة بالفعل خالية عن الأثر، فمرادهم من تلك القوةُ الميلية التي هي مبدأ الحركة؛ فإنّها تمانع عن التسكين؛ و تلك الممانعة أثر القوة[13]، بحيث لو بطلت الحركة و الممانعة[14] بطل الميل بالكلية. و الممانعة ليست نفس الميل ـ كما عرفته ـ بل الميل علة و الممانعة معلوله[15].

---

١. د: مقدم.
٢. همان، ص ٣٢٣ ـ ٣٢٤.
٣. ب: فالحق.
٤. د: ـ المنتشرة / ب: المتعسرة.
٥. د: فقد.
٦. د: الحيوانات و النباتات.
٧. ب: ذلك.
٨. م: بسببها.
٩. م، د: منسوبة.
١٠. ن: خليلها.
١١. المشارع، ص ٣٢٤.
١٢. م: توجد.
١٣. ن: أثراً لقوة.
١٤. د: المخالفة.
١٥. همانجا.

البحث السادس

في أنّ الوجود ينقسم إلى حادث و قديم

[معنى الحادث و القديم]

قال بعض المتأخرين: إنّه إذا قيل إنّ الحادث له أوّلٌ[١]، فيعنون به أنّ لزمان وجوده أوّلٌ؛ و إذا قيل إنّ الشيء الفلاني قديم، فيعنون أنّه ليس لزمان وجوده أوّلٌ؛ و هو خطاء؛ فإنّ من القديم ما ليس لوجوده زمان، كالباريءُ تعالى و العقول؛ فإنّ القديم بالحقيقة ما ليس لوجوده زمان؛ و أمّا القديم بحسب العرف فهو الذي تطول مدّتُه؛ و هذا القديم بهذا المعنى حادث و لزمانٍ وجوده أوّلٌ[٢].

و القديم[٣] إذا أريد به ما يكون وجودُه واجباً، فالقديم واحد و ما عداه من الممكنات حادث. و أمّا اذا عُنِي بالحادث ما يكون العدم[٤] سابقاً عليه، فالذى يقابله هو الدائم الوجود؛ إلّا أنّ العقول و الأفلاك و نفوسها و كليات العناصر ليست بحادثة بهذا المعنى، لأنّ العدم الزماني لايسبقها[٥].

[كل حادث يسبقه إمكانٌ و موضوعٌ لذلك الإمكان]

و كيف ما كان، فإنّ[٦] الشيء لايخرج عن أن يكون قديماً أو حادثاً؛ و كل[٧] حادث لابدّ و أن يتقدّمه إمكانٌ و موضوعٌ لذلك الإمكان؛ فإنّه لو كان واجباً لميكن معدوماً و لو كان ممتنعاً لميمكن وجوده؛ فتعيّن أن يكون الحادث قبل وجوده ممكناً؛ فإمكانه إمّا أن يكون نفسَ ذات الحادث، أو أمراً مغايراً له.

لا جائز أن يكون إمكانه نفس ذاته لوجوه[٨]:

الأول، إنّ الإمكان يقع بمعنى واحد عليه و على كل ما خالَف[٩] ذاته، و لو كان الإمكان نفس حقيقته لميكن كذلك؛ و إلّا لزم أن تكون حقيقته هو حقيقة غيره و ذلك محال.

---

١. د: أولى.
٢. همانجا.
٣. د، م: فالقديم.
٤. ب: للعدم.
٥. المشارع، ص ٣٢٥.
٦. د: ـ فإنّ.
٧. م: فكل.
٨. همانجا.
٩. ب: يخالف.

الثاني، إنّا نعقل[1] ذات الشيء ثم نعقل بعد ذلك كونَه ممكناً؛ و ذلك يدل على كون الإمكان مغايراً للذات.

الثالث، إنّ إمكان الشيء الحادث لابدّ و أن يكون موجوداً قبل وجوده و حدوثه؛ و أمّا ماهيته فليست بحاصلة و لا حادثة قبل الوجود؛ فإمكانه[2] مغاير لماهيته. فهذا الإمكان لايخلو إمّا[3] أن يكون نفسَ عدم الحادث، أو غيره:

لا جائز أن يكون نفسَ عدمه؛ لأنّ عدم الشيء قد يكون مع امتناع وجوده؛ و لا شيء من إمكانه يكون مع امتناع وجوده؛ ينتج من الثاني أنّ إمكان الحادث ليس نفس عدمه؛ فإذا لم‌يكن إمكانُه نفسَ ذاته و لا عدمه، فإمّا أن يكون نفس قدرة القادر على ذلك الحادث أو غيرها؛

لا جائز أن يكون ذلك الإمكان نفس قدرة القادر عليه[4]؛ لأنّ القدرة عليه إنّما تُعلَّل بإمكانه في نفسه: فيقال إنّما كان مقدوراً عليه، لكونه ممكناً في ذاته؛ فإنّ ما ليس بممكن لايكون مقدوراً عليه؛ و لو كان الإمكان نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه؛ و لو كان معنى قول القائل: إنّ الشيء الفلاني ليس بمقدور عليه لأنّه ليس بممكن، في قوة قولِنا إنّه ليس بمقدور عليه، لأنّه ليس بمقدور عليه؛ أو إنّه ليس بممكن، لأنّه ليس[5] بممكن؛ لأنّ التقدير أنّ الإمكان نفسُ قدرة القادر و هو محال؛ لأنّ قولنا إنّه ليس بمقدور عليه لكونه ليس بممكن قول صحيح معقول؛ و القولان[6] الآخران فاسدان؛ فعلم أنّ كل حادث فإمكانُه حاصل قبله، و هو مغاير لهذه الأمور الثلاثة[7].

و لايجوز أن يكون هذا الإمكان طبيعةً تقوم بذاتها، لوجهين:

الأول، إنّ ما قام بذاته فهو مستغنٍ عمّا يحلّ فيه فلايتصور عليه الحلول؛ و كل ما لايحلّ في شيء فلايمكن أن يكون[8] وصفاً له.

---

۱. ن: نتعقل.
۲. د: و إمكانه.
۳. د: ـ إمّا.
٤. د: ـ عليه.
٥. د: ـ بمقدور عليه أو إنّه ليس بممكن لأنّه ليس.
٦. د: فالقولان.
۷. المشارع، ص ۳۲٥.
۸. د، م: ـ أن يكون.

الوجه الثاني، إنّ الأمر القائم بذاته ليس كونه وصفاً لبعض الأشياء أولى من غيره؛ و لو اتّصف بعض الأشياء بهذا الإمكان دون البعض الآخر لكان ذلك ترجيحاً من غير مرجّح و هو محال. و إذا لم يصحّ أن يكون وصفاً لبعض الأشياء، فإمّا أن يكون وصفاً لجميع الأشياء و هو محال، أو لايكون وصفاً لشيء منها و هو محال أيضاً؛ فإنّ الإمكان يتصف به كثيرٌ من الأشياء، فهو غير قائم بذاته، فيحتاج إلى موضوع يقوم فيه. و يكون معنى إمكان الشيء في الموضوع كون ذلك الشيء فيه بالقوة، كإمكان الماء أن يصير هواء؛ فقد اتّضح أنّ كل حادث لابدّ و أن يتقدمه إمكان و موضوع يحل فيه ذلك الإمكان.

و يجب أن يُعلَم أنّ ما فيه إمكان الحادث، لايجوز أن يكون أمراً لا تعلُّقَ له بحادث بوجه من الوجوه؛ و إلّا لزم أن لايكون كون الإمكان إمكاناً للحادث أولى من أن يكون إمكاناً لأمر[1] آخر؛ فيجب أن يكون ذلك الإمكان له تعلقٌ بالحادث.

و إذا كان ذلك الإمكان سابقاً على الحادث و له قوة وجود في الهيولى، فإمّا أن يكون في مادة كالأعراض، أو من المادة كالأجسام المركبة النوعية المؤلّفة من المادة و الصورة، أو مع المادة كالنفوس الناطقة.

و افتقار الأعراض الحادثة التي في المادة إلى المادة، إنّما هو بسبب تقوّمها بالمادة، و لكونِ الفاعل إذا لم يتغيّر فلابدّ في حدوث الحادث من تغيّرِ القابل بالضرورة ليمكن وجوده في وقت مخصوص؛ إلّا أنّ تقوّمها بالمادة إنّما هو تقوّم[2] الوجود لا تقوّمُ الماهية.

و أمّا افتقار الحادث الذي هو مع المادة إلى المادة، فبسبب العلة الأخيرة و هو أنّ الفاعل إذا كان ممّا لايتغيّر فحدوث الحوادث لتغيّرِ القوابل، أو ما في حكمه؛ و إن كانت النفس تحتاج إلى المادة من وجه آخر و ذلك هو[3] اكتسابها الكمالات[4] العقلية بواسطة العلاقة البدنية؛ و النفس لاتحتاج إلى المادة في

---

١. ب: بالأمر.
٢. ب: بتقوم.
٣. د: ـ هو.
٤. د: الملكات.

قوامها لا في تقوّم الوجود و[1] لا في تقوّم الماهية.

و أمّا افتقار الحادث عن المادة كالأجسام النوعية إلى المادة فإنّما هو في تقوّم الماهية؛ لأنّ المادة جزءٌ من الأنواع الحاصلة منها كالهواء و الماء[2]، فإنّ كل واحد منهما[3] لايكون مجرد الصورة الهوائية و المائية، بل يكون مركباً من الصورة و المادة ـ كما عرفت ـ سواء كانت الهيولى نفسَ الجسم، كما هو رأي القدماء، أو جزءَه، كما هو رأي المشائين؛ فإنّ كل واحد من الأجسام النوعية لايعقل إلّا بالجسم الحادث عن المادة؛ فعلى [كِلَي][4] الرأيين، الحادث عن المادة تكون حقيقته متقوّمةً بالمادة.

و هيولى العناصر الأربعة ـ و هي الكائنات الفاسدات ـ واحدةٌ، إذ لو كانت كثيرة لكان الفاسد يفسد مع مادته و كذلك الكائن يحدث مع مادته بسبب حدوث الحادثات[5] من غير أن يتقدمه استعداد[6]، و ذلك محال، لأنّه يؤدّي إلى تغيّر الفاعل الذي يمتنع تغيّره[7].

[تقسيم الموجود إلى ما هو بالفعل و إلى ما هو بالقوة و أقسامهما]

و قد قسّموا الموجود[8]: إلى ما يكون بالفعل من جميع الوجوه من غير أن يقارنه[9] قوةٌ بوجه من الوجوه، كالبارئ تعالى؛ و إلى ما يكون بالفعل بحيث لايقارنه القوة في الأعيان، إلّا أنّ الذهن يلاحظ رَفْعَه عند انتفاء غيره، كالعقول المفارقة؛ و إلى ما يكون بالفعل من جهة ذاته و يكون بالقوة في هيئة من الهيئات كالأفلاك و نفوسها؛ فإنّها من حيث الذوات الجوهرية و الهيئات الدائمة بالفعل، و من حيث الحركات المتجددة و الإرادات الحادثة فإنّها بالقوة و إلى ما يكون بالفعل من جهة وجوده، إلّا أنّه يقارنه قوةُ وجود أمور كثيرة ممّا يصير

---

۱. د: ـ لا في تقوّم الوجود و.
۲. د: ـ و الماء.
۳. د: منها.
٤. نسخه ها: كلا.
٥. م، د: الحادث.
٦. د، م: الاستعداد.
۷. المشارع، ص ۲۲٦ ـ ۲۲۷.
۸. د، م: الوجود.
۹. د: يفارقه.

به[1] بالفعل نوعاً من الأنواع المعيَّنة، كالهيولى المشتركة بين[2] العناصر؛ فإنّها و إن كانت موجودة بالفعل فإنّها بالقوة من جهة صورها و هيئاتها التي تجعلها نوعاً محصَّلاً؛ و إلى ما يكون بالفعل من جهة ذاته نوعاً محصَّلاً بالفعل و إن كان قد يكون وجوده بالقوة، كالصور و الأنواع التي تكون ذواتها بالفعل أنواعاً محصَّلةً بخلاف الهيولى التي لاتصير نوعاً إلّا بأمور أخرى كالصور[3].

و لك أن تقسّم ممكن الوجود إلى ما هو بالفعل ـ كما ذكروا ـ و إلى ما هو بالقوة كالصور و الأعراض التي هي بصدد الوقوع؛ و إلى ما ليس بالفعل و لا بالقوة و هو ما وقع ثم بطل؛ و توهّم بعضهم أنّه موجود بالقوة، و إن كان يستحيل حصوله ثانياً[4].

البحث السابع
في أنّ الوجود ينقسم إلى واجب و ممكن

اعلم أنّ الوجود إمّا أن يكون ضروري الوجود لذاته و يسمى «الواجب» أو يكون ضروري العدم لذاته و يسمى «الممتنع»، أو لايكون ضروري الوجود و لا العدم و يسمى «الممكن».

و الممتنع و إن كانت القسمة العقلية أخرجته إلّا أنّه لايجوز أن يجعل من أقسام الموجود، فيلزم بالضرورة أن يكون الموجود إمّا واجباً و إمّا[5] ممكناً.

و الممكن ليس بعدمي صِرف و إلّا لكان إمّا عدم الماهية الممكنة، أو عدم الماهية الواجبة؛ فإنّ الموجود الذي يكون هذا الإمكان عدمَه، لايخلو عنهما:

لا جائز أن يكون الإمكان عدم الماهية الممكنة، لأنّ الإمكان لاينافي الوجود لِصدق معنى الإمكان ـ و هو الذي ليس بضروري الوجود و لا ضروري العدم ـ على الماهية الموجودة؛ فقد اجتمع الإمكان مع الوجود و الماهية؛ فلو

---

١. د: ـ به. ٢. ب: من.
٣. المشارع، ص ٣٢٧. ٤. همان، ص ٣٢٨.
٥. د: أو.

كان الإمكان عدم واحد منهما لَما جاز أن يجامعه أصلاً.

و لا جائز أن يكون الإمكان عدم الماهية الواجبة، و إلّا لزم أن يكون الممتنع أيضاً عدماً للواجب، بل هو أولى أن يكون عدمه من كون الممكن عدمه؛ و حينئذ يلزم أن يكون للماهية الواجبة عدمان و ذلك[1] محال؛ لأنّ الشيء الواحد لايكون له إلّا عدم واحد. و إذا لم‌يكن الإمكان أمراً عدمياً فهو أمر وجودي، فلايخلو إمّا أن يكون وجوده في الأعيان أو في الأذهان؛ لا جائز أن يكون ذلك الوجود في الأعيان لِما سيأتي في الأمور الاعتبارية، فهو أمر ذهني و اعتبار عقلي.

[الممكن ليس ضروري الوجود لذاته و لا ضروري العدم لذاته]

و الممكن بشرط حضور العلة الكاملة يجب وجوده؛ و عند عدم تلك العلة يمتنع وجوده؛ و هو عند قطع النظر عن حضور علة الممكن و عدمها لايكون واجباً و لا ممتنعاً، لا بحسب الذات لإمكانه بهذا الاعتبار و لا بحسب الغير، لأنّ التقدير أنّا قطعنا النظر عن ذلك الغير. و لايريدون بذلك أنّ الممكن في ذاته يخلو عنهما، فإنّ ذلك محال، لأنّ الممكن لابد و أن يكون إمّا موجوداً و إمّا معدوماً؛ لكن وجودُه بالغير لا لذاته و إلّا لكان واجباً، و عدمُه لامتناع وجوده بالغير لا لذاته و إلّا لكان ممتنعاً؛ فالممكن لايخلو عن الوجوب و الامتناع لعدم خلوّه عن الوجود و العدم، و هو عند قطع النظر عن شرط الوجود و العدم ممكن في نفسه؛ إلّا أنّه يجب أن تعلم أنّ الوجوبَ الحاصل للممكن عند وجود[2] العلة التامة و الامتناعَ عند عدمها، لايجوز أن يكون هو الوجوب و الامتناع القسيمان للممكن؛ لأنّ القسيمَين يُنافيانِه و لايجتمعان معه، بخلاف الوجوب و الامتناع الحاصلين له عند وجود أحد الشرطين، فإنّهما لاينافيانه بل يجامعانه؛ فإنّه يصدق على الممكن في حال وجوبه بالعلة و في حال امتناعه بارتفاعهما أنّه ليس ضروري الوجود لذاته و لا ضروري العدم لذاته.

---

١. د: هو. ٢. ب: وجوب.

و لاينبغي أن يتوهّم أنّ الشيء إنّما يكون ممكناً عند قطع النظر عن الشرطين فقط و عند وجود أحد الشرطين يخرج عن حيّز[١] الإمكان الحقيقي؛ فإنّ الإمكان الحقيقي الذي هو غير ضروري الوجود و العدم لذاته لايخلو عنه الممكن في حال من الأحوال الثلاثة، فإنّه في حال وجوبه بالغير أو امتناعه بارتفاعه ـ كما ذكرنا ـ موصوف بأنّه ممكن في ذاته واجب بسبب آخر.

و لايجوز انقلاب كل واحد من الواجب و الممتنع و الممكن إلى الآخر؛ و ذلك إنّما هو له لذاته و حقيقته، و ما يكون لذات الشيء يمتنع انفكاكه عنه.

و من خاصية الممكن أنّه يصدق عليه الواجب و الممتنع، لأنّ الممكن[٢] يجب وجوده عند وجود[٣] علته و يمتنع وجوده عند عدم علته، و لا يصدق على الواجب و الممتنع ـ سواء كانا بالذات أو بالغير ـ أنّهما ممكنان عند وجود شرطه[٤].

فالحق أنّ إمكان الممكن إنّما هو له لذاته دائماً؛ و صدق الوجوب و الامتناع عليه إنّما هو على سبيل المجاز؛ فالوجوب و الامتناع بالذات هما اللذان لايمكن أن يصدقا عليه أبداً، و هما القسيمان للإمكان المنافيان له.

و أمّا الوجوب و الامتناع بالغير فهما الصادقان عليه على سبيل المجاز، و هما ليسا بقسيمين بالحقيقة للإمكان، و هما اللذان يجتمعان معه.

[الممكن يجب أولاً ثم يوجد]

و اعلم أنّ الممكن يجب أولاً ثم يوجد بعد ذلك فوجوبه متقدم على وجوده بالذات.

و الدليل عليه أنّ الممكن لايصير موجوداً إلّا بعد أن يرجّح وجوده على عدمه[٥]، لأنّ الوجود و العدم نسبتهما إلى ماهية الممكن نسبة واحدة متساوية، فلايصير موجوداً و لا معدوماً بذاته و إلّا[٦] لكان ذلك ترجيحاً بلا مرجّح؛ فوجب

---

١. د: ـ حيّز.
٢. د: ـ لأنّ الممكن.
٣. م، د، ب: وجوب.
٤. د، م: شرط.
٥. د: العدم.
٦. ن: لا.

أن لايكون[١] موجوداً إلّا بعد أن رجّحت العلةُ وجودَه على عدمه. فإذا فرضنا وجود العلة التامة فإمّا أن تكون نسبة ذلك الممكن إلى تلك العلة الإمكان أو الامتناع أو الوجوب، و محال أن تكون النسبة هي الامتناع، و إلّا لامتنع وجوده و حينئذ لاتكون العلة المفروضة علة، و لا جائز أن تكون نسبة الممكن إلى العلة هي الإمكان و إلّا لاحتاج في ترجيح وجود[٢] ذلك الممكنَ على عدمه إلى مرجّح[٣] آخر زائد على[٤] العلة المفروضة أنّها علة تامة؛ و يلزم أن تكون العلة التامة غير تامة، و نحن إنّما نتكلم على تقدير كون العلة تامة؛ و إذا امتنع أن تكون نسبة الممكن إلى العلة التامة الامتناع أو الإمكان تعيّن أن تكون النسبة هي الوجوب، فيجب أولاً عن علته ثم يوجد ثانياً، فوجوبه متقدم على وجوده بالذات لا بالزمان، و ذلك هو المطلوب.

البحث الثامن
في أنّ الموجود ينقسم إلى الكلي و الجزئي و توابعه

[نحو وجود الكلي]

و أنت فقد عرفت في المنطق[٥] حدّ الكلي و الجزئي و أحوال كل واحد منهما و الذي ينبغي أن يذكر هاهنا أنّ الكلي ليس معنى واحداً عامّاً يكون موجوداً بعينه في الجزئيات التي تحته؛ فإنّ الإنسانية الكلية لو كانت واحدة بالعدد موجودة في زيد و عمرو و بكر و خالد لكان إمّا أن يكون في كل واحد من تلك الجزئيات بعض الإنسانية، فكان إذا عُدِم أيّ جزئي، كان يعدم جزء تلك الإنسانية الواحدة الكلية، و إذا عُدِم الجزء عُدِم الكلُّ المركّب منه و من غيره، فكان يلزم من عدم جزئي واحدٍ عدمُ ذلك الكلي؛ و ليس الأمر كذلك.

و أمّا إذا كان في كل واحد من تلك الجزئيات كل الإنسانية، فتكون

---

١. د: أن يكون.
٢. د: ـ وجود.
٣. د: ترجّح.
٤. ب: إلى.
٥. رسائل الشجرة الإلهية، ج ١، ص ٦٩.

الإنسانية التي في زيد بعينها هي الموجودة في عمرو مع[۱] أنّ أحدهما أبيض و عالِم و الآخَر أسود و جاهل؛ فكان يلزم أن يكون الشيء الواحد الذي هو زيد هو بعينه عمرو[۲] و أن يكون أبيض أسود و عالم جاهل[۳] و غير ذلك من الصفات المختلفة المتباينة الموجودة في أشخاص الناس، و ذلك ظاهر الاستحالة.

و أمّا اذا لم‌يكن في كل واحد من تلك الجزئيات كل الإنسانية و لا جزؤها تعيّن أن يكون في كل شخص من أشخاص الناس[٤] إنسانية تامة مغايرة للإنسانية الأخرى بالعدد؛ فإذا عُدم شخصٌ من أشخاص الناس عُدمت إنسانيته الخاصة دون الإنسانية الموجودة في غيره و بالعكس؛ و كذلك الإنسانية الموجودة في الذهن لايضرّها عدمُ شيء من الأشخاص التي لها في الخارج[٥].

فالحق[٦] أنّ كل كلي تحته أشخاص، فلكل شخص منه إنسانية تامة بالعدد تخصّ ذلك الشخص غير ما[۷] للآخر.

و أمّا الكلي الذي يشترك فيه الكثيرون، فإنّه لايكون إلّا في الذهن، و لايمكن وقوعه في الأعيان، و إلّا لكان له هوية متشخّصة متخصّصة بصفات يمتنع بسببها[۸] أن يشاركه فيها غيره، فلايكون[۹] كلياً؛ فالكلي إذا[۱۰] امتنع وقوعه في الأعيان تعيّن أن يكون في الأذهان و إلّا لتعذّر الحكم عليه، لكون العدم المحض يمتنع الحكم عليه و به؛ و الكلي من الأمور التي يمكن الحكم عليه، فهو لامحالة في الأذهان.

فإن قلت: هذا معارض بأنّ كل ماهية يكون في الأذهان فإنّه متخصّصة بالانطباع في الذهن المخصوص، فهي مشار اليها و ممتازة بالتشخص عن صورة أخرى من نوعها، سواء كانت في ذلك الذهن أو في ذهن آخر؛ و هذه الأمور كلها زوائد لاحقة بالماهية غير واجبة لها لذاتها؛ فإذا كانت هذه الأمور

---

۱. ن: و مع.
۲. م، د: عمرواً.
۳. د، م: عالماً جاهلاً.
٤. ن: للناس.
٥. المشارع، ص ۳٥۰.
٦. د: و الحق.
۷. ن: غيرها.
۸. د: نسبتها.
۹. ب: و لايكون.
۱۰. د: ـ إذا.

اللاحقة الزائدة هي التي منعت الماهيةَ الخارجية[1] عن أن تكون كلية، وجب أن تكون مانعة للماهية الذهنية عن ذلك. و يلزم من ذلك أن يكون كل ما هو في الذهن غير كلي، و أن يكون كل كلي لايكون موجوداً في الذهن؛ و إذا امتنع أن يكون الكلي في الذهن تعيّن أن يكون في العين لِتعذُّرِ الحكم على العدم المحض؛ فقد تعارض[2] الدليلان؛ فإمّا أن يسقطا[3] أو تجيب عن هذه المعارضة.

و الجواب الحقّ أن يقال: الفرق بين الصورتين ظاهر، و ذلك أنّ الماهية الذهنية ليست بماهية متأصّلة في الوجود الخارجي، بل هي مثال لما في الخارج؛ و لا كل مثال، بل هي مثال إدراكي[4] لِما وقع و يسمى «علم مابعد الكثرة» لِتأخّر الصورة المثالية عمّا في الخارج، أو لِما[5] سيقع و يسمى «علم ماقبل الكثرة» لِتقدّم تلك الصورة المثالية على ما في الخارج؛ فهذه الصورة من حيث إنّها مثال إدراكي لما في الخارج أو لِما هو بصدد الحصول يصحّ مطابقتها للكثرة و بسبب ذلك تسمى تلك الصورة المثالية «كلية»، بخلاف الصورة الخارجية[6]، فإنّها إنّما لميصحّ أن تكون كلية، لأنّ لها هوية متشخصة في الأعيان ليست بمثالية إدراكية.

و أمّا الكلي الذي بيّنا أنّه لايكون إلّا في الذهن فهي الصورة المأخوذة من بعض جزئيات النوع، فتكون تلك الصورةُ مطابقةً لذلك الجزئي و لغيره من جزئيات ذلك النوع، كصورة الإنسانية المأخوذة عن زيد مثلاً، فهي مطابقة له و لكل شخص من أشخاص النوع الإنساني؛ و كذلك يكون الحكم فيما إذا[7] سبق إلى الذهن صورةٌ من عمرو أو خالد أو من أيّ فرد كان من هذا النوع، فإنّ الصورة عن أيّ شخص كان، تكون هي الصورة المأخوذة عن ذلك الشخص الآخر من غير تفاوت أصلاً؛ و قد مثّل الحكماء ذلك بشمعة أخذت نقشاً من طابع جسماني، فإنّه لايختلف بورود أشباهه عليه؛ بل يكون الحاصل في الشمعة هو

---

۱. م، د: الخارجة.
۲. ب: يتعارض.
۳. د: تساقطا؛ ن: يسقط.
٤. د: ـ بل هي مثال إدراكي.
٥. ن: ـ لما.
٦. م: الخارجة.
۷. د: ـ إذا.

النقش الذي حصل فيها أوّلاً لا غير.

و يكون معنى كون الكلي مشتركاً هو مطابقة هذه الصورة الذهنية المثالية لكل جزئي من جزئيات ذلك الكلي كما مرّ ذكره؛ فهذا هو أحكام الصورة الذهنية المثالية و الأمور الخارجية.

[الماهية من حيث هي لاتقتضي شيئاً]

و أمّا الماهية من حيث هي هي فإنّها لاتقتضي أن تكون عامة و لا خاصة و لا كلية و لا جزئية و لا واحدة و لا كثيرة، كالإنسانية[1]؛ فإنّها لو كانت من حيث هي إنسانية تقتضي العمومَ لما أمكن أن يعرض لها الخصوصُ و ما كان يصحّ أن يكون الشخص الواحد إنساناً؛ و كذلك لو اقتضت الخصوصَ ما أمكن أن يعرض لها العمومُ؛ و كذلك الحكم في الباقي.

و إذا سأل واحد من الناس عن الإنسانية: «هل هي واحدة[2]؟» فيجاب بأنّها من حيث هي إنسانية ليست بواحدة و لا كثيرة، و لايصدق أنّها من تلك الحيثية لا واحدة و إلّا لم تصدق الوحدة عليها؛ فالعموم و الخصوص و الكلية و الجزئية و الوحدة و الكثرة تعرض الماهية من حيث هي ماهية، و هي من تلك الحيثية صالحة لحمل[3] كل واحد منها عليها.

و الماهية الإنسانية و إن كانت مغايرة لكل واحد من معنى العموم و الخصوص و الوحدة و الكثرة و الكلية و الجزئية، فهي لاتخلو عن واحد من المتقابلين[4].

و أمّا الحجة المحكية عن بعض الأوائل في إثبات المثل الأفلاطونية أنّ الانسانية من حيث هي لو لم‌تقتض الوحدة لاقتضت اللاوحدة و هي الكثرة و حينئذ ما كان يصح أن يكون الشخص الواحد إنساناً، و لمّا بطل اقتضاء اللاوحدة وجب اقتضاء الوحدة، فإنّها فاسدة؛ فإنّه ليس نقيض اقتضاء الشيء

---

١. د: ـ كالإنسانية.
٢. د: واحد.
٣. د: يحمل.
٤. المشارع، ص ٣٢٨.

اقتضاءَ اللاشيءِ[1]، بل نقيض اقتضاء الشيء لا اقتضاءُ الشيء؛ فليست الإنسانية إذا لم‌تقتض الوحدةَ اقتضت اللاوحدةَ و هي الكثرة؛ بل هي غير مقتضية لشيء منهما؛ فليس[2] اقتضاء اللاوحدة بنقيضٍ لاقتضاء الوحدة بل نقيض اقتضاء الوحدة، لا اقتضاء الوحدة فيجوز صدقه مع لا اقتضاء الكثرة[3].

و مثال هذا قولُ القائل: إنّ الجسم يقتضي التشفّف لذاته و إلّا لاقتضى اللاتشفّفَ فما كان يصحّ وجود جسم شفاف، و ليس كذا فالجسم لذاته يقتضي التشفّف؛ و هو فاسد، فإنّ الجسم إذا لم‌يصدق عليه أنّه يقتضي التشفّفَ وجب أن يصدق عليه أنّه لايقتضي[4] التشفف، و لايصدق عليه أنّه يقتضي اللاتشفف؛ فكل متقابلين لايتصور خلوّ الشيء عنهما لطبيعته كالوحدة و الكثرة مثلاً فإنّ ذلك الشيء لايقتضي وجودَه و لا لا وجودَه.

و الماهية[5] الإنسانية إذا لم‌تكن مقتضية للوحدة وجب أن لاتقتضي الكثرةَ؛ فإنّها لو اقتضت الكثرة لم‌يتصور أن يوجد منها واحد، و إذا لم‌يوجد الواحد[6] لم‌توجد الكثرة؛ فإنّ الكثرة إنّما تحصل من الآحاد. فعلم من هذا[7] أنّ الماهية الإنسانية من حيث هي إنسانية لاتقتضي الوحدةَ و الكثرةَ، بل هما مقولان على تلك الماهية جميعاً[8].

[الطبيعة الكلية الواحدة لايصح وقوعها في الأعيان متكثرة إلّا بمميِّز]

و[9] إذا عرفتَ هذا، فاعلم أنّ الطبيعة الكلية الواحدة لايصح وقوعها في الأعيان متكثرة إلّا بمميِّز؛ فإذا وجدنا من جزئيات كلي في الأعيان أكثر من واحد فلايخلو إمّا أن يكون بين تلك الجزئيات اشتراكٌ في شيء من الأشياء أو لايكون؛ فإن لم‌يكن بينها اشتراكٌ فالامتياز بين تلك الجزئيات إنّما هو بتمام الماهية،

---

١. ب: ـ اقتضاء اللاشيء.
٢. ن، ب: و ليس.
٣. همان، ص ٣٢٩.
٤. د: يقتضي.
٥. ب: فالماهية.
٦. د: ـ لم‌يوجد الواحد.
٧. د: هذه.
٨. همانجا.
٩. ن، د، ب: ـ و.

كالباريء تعالى[١] و الممكنات؛ و إن كان بين تلك الجزئيات اشتراكٌ فلايخلو إمّا أن يكون ذلك[٢] الاشتراك في أمر ذاتي أو في عرضي أو فيهما[٣] جميعاً[٤].

فإن كان الاشتراك في أمر ذاتي، فالمميِّز إن كان من جوهر[٥] المميَّز، فالامتياز بالكمال و النقص، كالتمييز[٦] بين المقدار التام و الناقص؛ و إن سَمّى أحدٌ من الناس الكماليةَ و النقصَ فصلاً فينبغي أن يعلم أنّ معنى الفصل فيهما يخالف سائرَ الفصول الأخرى؛ فإنّ تلك الفصول لاتكون من جوهر الشيء الذي خصّصه الفصلُ، و إن كان المميِّز من غير جوهر المميَّز فذلك المميِّز الذاتي إمّا أن يكون نفسَ الماهية أو داخلاً فيها؛ فإن كان نفس الماهية فالامتياز بين تلك الأشخاص بأمر عرضي، كالإنسانية التي يشترك فيها جميع الأشخاص؛ فإنّها لمّا كانت ذاتية كان الامتياز[٧] بين تلك الأشخاص بأمر عرضي، كالطول و القصر و السواد و البياض و غير ذلك و إن كان ذلك الذاتي[٨] المشترك داخلاً في الماهية فهو إمّا أن يكون جنساً أو فصلاً، و يمتنع أن يكون فصلاً، لأنّ التقدير أنّه ذاتي مشترك؛ فتعيّن أن يكون جنساً. فالاشتراك إذا كان بذاتي و هو جنسٌ فالامتياز بفصلٍ، كما إذا اشترك الإنسان و الفرس و الحمار في الحيوانية، فالامتياز بالناطقية و الصاهلية و الناهقية، و كل واحدٍ ممّا به الاشتراك و الامتياز ذاتي؛ و لايختلف الحكم فيما إذا كان الاشتراك في أمر ذاتي أن يكون الاشتراك مع ذلك في أمر عرضي أو لم‌يكن.

و أمّا إذا كان الاشتراك في أمر عرضي فحسب فالامتياز يكون بتمام الماهية، كاشتراك الرائحة و الطعم و السواد في العرضية، فامتياز كل واحد منها عن الآخر بنفس الماهية لا غير.

فالحاصل أنّ امتياز الأشياء بعضها عن بعض بأحدِ أمورٍ أربعة: إمّا

---

١. ب، م: ـ تعالى. ٢. ب: تلك.
٣. ب: بهما. ٤. ن: ـ جميعاً.
٥. ب: وجه. ٦. د: كالتمين.
٧. د: ذاتية فالامتياز. ٨. د، م: + في.

بتمام الماهية أو بالكمال و النقص أو بالفصل الذاتي أو بالعرضي[١].

إذا عرفتَ هذا، فاعلم أنّ الحكماء يريدون بقولهم: إنّ الكلي إذا وقع في الأعيان أو أشير إليه يكون حكمه كذا و كذا، الطبيعةَ التي يعرض لها أن تكون كلية[٢]، كالطبيعة الإنسانية و الفرسية الموجودة في الأعيان؛ فإنّهما قد يعرض لهما أن يكونا كليين بحسب بعض الاعتبارات[٣].

و أمّا ما ذكره بعض العلماء[٤] أنّ كون الشخص نفس تصورِ معناه يمنع وقوعَ الشركة، لايجوز أن يكون بسبب مقوّماته، أو عارضٍ مفارق، فإنّهما لايمنعان وقوعَ الشركة؛ و لا بسبب لازمٍ، فإنّه يكون متفقاً في الكل؛ فلايمنع وقوع الشركة[٥]؛ فبقي أن يكون السبب في منعِه الشركةَ هو المادة[٦].

و أبطل الشيخ الإلهي هذا التعليل من وجهين:

الأول، إنّ الصور و الهيئات التي تكون من نوع واحد، إذا وقع في المادة الواحدة منها شخصان في زمانين، فالامتياز بينهما إنّما هو بالزمان لا بالمادة.

الثاني[٧]، إنّ ما ذكره في الشخص يجيء مثله في الهيولى التي زعم أنّها المشخِّصة و المانعة من الشركة؛ فإنّ الهيولى لمّا كانت واقعة على كثيرين بمعنى واحدٍ كان نفس تصور معناها لايمنع وقوع الشركة؛ فيفتقر كل واحد من أشخاصها إلى مميِّز؛ و حينئذ يتأتّى أن يقال إنّه ليس منع الشركة في الشخص الواحد بسبب الهيولى أو عارض مفارق، فإنّهما لايمنعان[٨] وقوع الشركة، و لا بسبب لازم فإنّه متفق[٩]، فتعيّن[١٠] أن يكون ذلك بسبب آخر و ذلك هو الصور و الأعراض الحالّة فيها؛ فبطل قوله: «إنّ الشخص سبب كونه مانعاً من وقوع الشركة هو المادة»[١١].

---

١. المشارع، ص ٣٣١ ـ ٣٣٤ با شرح و تفصيل شهرزوری.

٢. د: ـ كلية.

٣. همان، ص ٣٣٤.

٤. همان، ص ٣٣٤: و قال بعض أهل العلم.

٥. م، د: ـ و لا بسبب لازم فإنّه يكون متفقاً في الكل فلايمنع وقوع الشركة.

٦. همانجا.

٧. د: الوجه الثاني.

٨. ب: لايمنعا.

٩. د: يتفق.

١٠. ن، ب: فيتعيّن.

١١. المشارع، ص ٣٣٤ ـ ٣٣٥.

[الكلام في الامتياز و أنّه غير التشخص]

و يجب أن تعلم أنّ المميّز غير المشخِّص؛ فإنّ منع الشركة في الماهية العينية لايكون بسبب المميِّز، بل منعُها الشركة[١] بسبب تعيّنها؛ و امتيازها عن غيرها إنّما هو بمخصِّصاتها[٢]، فتشخّصُ الشيء إنّما هو له في نفسه؛ و أمّا تمايزه فإنّما يكون له ذلك بالقياس إلى المشاركات في معنى عام، حتى لو أمكن وجود شيءٍ لايشاركه شيءٌ في أمر من الأمور فإنّه لايفتقر إلى مميِّز يزيد على نفس ذاته، مع افتقاره إلى مشخِّص[٣].

فإن قلت: إذا كانت[٤] الهيوليات يمتاز بعضها عن بعض بالصور و الأعراض الحالّة فيها و تلك الصور و الأعراض إذا كانت من نوع واحد يمتاز بعضها عن بعض بالهيوليات و ذلك دور.

قلت: ليس توقّفُ امتياز كل واحد منهما على الآخر بدورٍ ممتنع، و إنّما[٥] التوقف الممتنع هو أن يتوقف كل واحد منهما على الآخر حتى يلزم تقدم كل واحد منهما على ذات الآخر، أو يتوقف امتياز كل واحد منهما على امتياز الآخر فهذا هو المحال؛ أمّا إذا توقّف امتياز كل واحد منهما على ذات الآخر فذلك ليس بمحال، و قد مرّ هذا البحث[٦].

و إذا اتّضح أنّ المميِّز هو الذي يفرِّق بين الشيئين لا الذي يجعل الطبيعة جزئية شخصيةً، [فاعلم أنّ][٧] الجسمية المتخصّصة بالحيوان لاتكون نفس الحيوانية بل جزؤها، لأنّ الجسمية لها ذات متخصصة بفصل الحيوان فيكون اعتبار تلك الذات وحدها غير اعتبارها[٨] مع الفصل؛ فالجسم المخصص بفصل الحيوان لايكون نفس الحيوان بل المجموع المركب من الجسم المخصص بفصل الحيوان مع الفصل هو الحيوان؛ و الهيئات إذا كانت من نوع واحد يمتاز

---

١. ن: للشركة.
٢. د، ب: مخصصاتها.
٣. همان، ص ٣٣٥.
٤. د: كان.
٥. ب: فإنّما.
٦. همان، ٣٣٥ـ٣٣٦.
٧. همان: فاعلم أنّ؛ نسخه ها: قالوا و.
٨. د: اعتبار.

بعضها عن بعض إمّا بالمحل و إمّا بالزمان إذا اتحد المحل[١].

و قال بعض علماء المشائين: إنّا إذا رأينا الشيء و شبحه في المرآة، تكون صورتاهما مرتسمتين[٢] في محل واحد؛ و امتاز إحدى[٣] الصورتين عن الأخرى باعتبار نسبة كل واحد من[٤] الصورتين إلى مبدئها؛ فإنّ مبدأ أحد الصورتين هو حامل تلك الصورة و مبدأ الصورة الأخرى[٥] هو المرآة[٦].

و يرد على هذا القائل أن يجوز اجتماع أفراد من نوع واحد في محل واحد بالنسبة إلى المبادئ و المؤثّرات المختلفة؛ فإذا جوّز هذا ورد[٧] على ما ذكره من البرهان أنّ النفس لو كانت آلية و عقلت آلتها[٨] بحصول صورة أخرى غير صورة الحامل، للزم أن يحصل في المادة الواحدة صورتان من نوع واحد و هو محال عنده.

فيقال له: كما جوّزتَ اجتماع صورتين من نوع واحد في محل واحد بحسب اختلاف المبدأين، كما في صورة الشيء و شبحه في المرآة، فلِمَ ما جوّزتَ[٩] هاهنا اجتماعَ الصورتين[١٠] بحسب اختلاف المبدأين؟ فإنّ أحد الصورتين في نفس الشيء لا بتوسط القوة، و الصورة الأخرى مثالية حصلت بتوسط الصورة[١١].

فإن قلت: إنّكم قد ذكرتم أنّ الهيأتين إذا كانا من نوعٍ فعند اتحاد المحل يمتاز أحدهما عن الآخر بالزمان؛ فالزمان إذا كان مقدار حركة الفلك الأعظم فيكون في محل واحد منه جزآن؛ فبأيّ شيء يمتاز أحد الجزئين عن الآخر.

و أجاب[١٢] بعضهم عن هذا السؤال بأنّ أجزاء الزمان يمتاز بعضها عن بعضٍ بذواتها[١٣] كما ذكرنا في بحوث الزمان؛ إلّا أنّ هذا الجواب ضعيف، لأنّه إذا

---

١. همان، ٢٣٦ ـ ٢٣٧.
٢. ن: مرتسمة.
٣. د، ب: أحد.
٤. د: منهما أي.
٥. ب: للأخرى.
٦. همان، ص ٢٣٧.
٧. د: ـ اجتماع أفراد من نوع واحد ... المبادئ و المؤثّرات المختلفة فإذا جوّز هذا ورد.
٨. ب: غفلت اليها.
٩. د: جواب.
١٠. د: الصور.
١١. ب: القوة؛ همان، ص ٢٣٧.
١٢. د: فأجاب.
١٣. د: بالذات.

جاز أن تمتاز الأجزاء الزمانية بعضها عن بعض بالذات[١] فلِمَ لايجوز ذلك في كل أمرين يكونان من نوع واحد أن يمتاز أحدهما عن الآخر بذاته دون الاحتياج إلى مميِّز؟ و ذلك محال. ثمّ إنّ الأجزاء الزمانية لمّا كانت مشتركة في الماهية و المحل، فلابدّ من الاحتياج إلى المميّز[٢].

و أمّا ما أجاب به بعض الناس عن هذا الإشكال و هو أنّ الزمان متصل واحد و ليس[٣] واحداً[٤] بالنوع ليكون له جزئيات يفتقر كل واحد منها إلى مميّز، فليس[٥] بصواب؛ فإنّ الزمان و إن كان واحداً متصلاً من حيث الذات فليس أنّه[٦] لايقبل التجزئة، بل هو يتجزّى إلى أجزاء متمايزة، كالمتقدم و المتأخر و الماضي و المستقبل[٧].

و الجواب[٨] الحق أن يقال: إنّ الزمان و إن كان له أجزاء، إلّا أنّه لايمكن اجتماعها في محل واحد ليحتاج كل منها إلى الامتياز عن الآخر تميّزاً[٩] عينياً. و أمّا امتياز تلك الأجزاء بعضها عن بعض بحسب الذهن و التعقل؛ فيتقدم بعض الأجزاء و يتأخر البعض الآخر؛ و القُرب ممّا يؤخذ[١٠] مبدءاً في التوهّم و البُعد عنه[١١].

و قد يحصل الامتياز أيضاً بين تلك الأجزاء بحسب اعتبار النسب المختلفة بين الكواكب كمقابلاتها[١٢] و مقارناتها و تربيعاتها و سائر الاتصالات المختلفة و المناسبات التي تحدث فيما بينها[١٣].

فإن قلت: إنكم ذكرتم أنّ الهيئتين المتفقين بالنوع يمتاز أحدهما عن الآخر عند اتحاد المحل بالزمان فيجوز أن يجتمعا في محل واحد؛ و ذلك بأن يحدث أحد الهيئتين في زمان و تحدث الهيئة الأخرى في زمان آخر، فيختلفان في زمان

---

١. د: ـ كما ذكرنا في بحوث الزمان إلّا أنّ هذا ... الأجزاء الزمانية بعضها عن بعض بالذات.
٢. المشارع، ص ٣٢٨.
٣. م: ليست.
٤. د: واحد ليس واحد.
٥. ب: ليس.
٦. ب: له.
٧. همانجا.
٨. ن: فالجواب.
٩. ن: تمييزاً.
١٠. د، ب: يوجد.
١١. همانجا.
١٢. د: بمقابلاتها / م: لمقابلاتها.
١٣. همانجا.

الحدوث و يبقيان معاً بعد ذلك.

قلت: لايجوز أن يكون الامتياز بينهما هو زمان الحدوث؛ فإنّ زمان الحدوث الذي لكل واحد منهما إذا بطل، بطل[1] نسبة الهيئتين إليه، و حينئذ لايجوز أن تكون النسبة الباطلة[2] هي المميّزة؛ لأنّ المميّز بين الشيئين الوجوديين لا بدّ و أن يكون موجوداً في حالة تمييزهما[3].

و أمّا ما ذكره بعض العلماء أنّ المقولات ليس فيها ما يتشخص بذاته إلّا الوضع و أمّا الأين فلايتشخص بذاته دون الوضع، و هو سهو؛ فإنّه لا فرق في ذلك بين الوضع و بين سائر المقولات؛ فإنّه يجوز أن يكون جسمان[4] على وضع واحد في زمان واحد و يمتاز أحد الوضعين عن الآخر بالمحلين و الأينين[5]. و يجوز أن يكون الجسمان على وضع واحد في أين واحد في زمانين[6] و يمتاز أحد الوضعين عن الآخر بالزمان؛ فالتشخص[7] الذي بمعنى منع الشركة للوضع لا فرق بينه و بين باقي المقولات[8].

[في الاعتبارات العقلية][9]

و قال المشاؤون[10]: إنّ الجسم له اعتبارات ثلاثة:

أحدها ما يكون به[11] نوعاً.

و الثاني ما يكون به[12] جنساً.

و الثالث ما يكون به مادة.

فاذا اعتبرناه من جهة ذاته القابلة لجميع الأشياء الزائدة على ذاته من حيث إنّها فيه؛ فهو[13] بهذا الاعتبار يسمى «مادة»، و إذا اعتبرناه من حيث ذاته و

---

١. ن: ـ بطل.
٢. د: الباطل.
٣. ن: تمييزها؛ الشارع: تميّزهما.
٤. د: قسمان / ب: جسمين.
٥. د: بالمحلين الإثنين.
٦. د: ـ في أين واحد في زمانين.
٧. د: و التشخص.
٨. الشارع، ص ٣٣٩.
٩. همان، ص ٣٤٠.
١٠. همانجا: و من مشهورات كلامهم.
١١. م، د: ـ به.
١٢. م، د: ـ به.
١٣. د: ـ فهو.

ماهيته الجسمية من غير اشتراط التقييد بالزائد، و لا اشتراط التقييد بالازائد حتى لاينافي التغذي و النموّ و التوليد و مقابلاتها[١]، فيسمّى بهذا الاعتبار «جنساً»، و إذا اعتبرناه من حيث أنّه يضاف إليه تمام المعنى الذي يمكن أن يكون داخلاً فيه يصير «نوعاً».

و فيه نظر[٢]؛ فإنّ الجسم لايصير نوعاً بإضافة[٣] الحساسية و المتحركية و النفس؛ بل الجسم مع هذه الأمور يكون نوعاً واحداً؛ فالجسم[٤] جزء النوع لا نوع في نفسه. و ليس الجسم المتخصص نوعاً، بل الجسم مع هذه الأمور المذكورة يكون نوعاً؛ نعم يجوز أن يكون الجسم من حيث ذاته ـ دون النظر إلى الأمور المختلفة ـ حقيقةً نوعية؛ و إذا أخذنا الحساس في الحد لايؤخذ[٥] بمعنى أنّه جزء من المحدود بل يؤخذ[٦] على وجه لايمتنع عليه[٧] الاقتران بأيّ نوع أو شخص كان، و إن كان الحساس في نفسه يمتنع اقترانه بغير الجسم، و لكن ذلك الامتناع ليس لنفس المفهوم بل لأمر خارج، و[٨] حينئذ يكون الحساس بهذا الاعتبار فصلاً.

و الجنس و الفصل جزآ الحد[٩] دون المحدود و يحملان على المحدود دون الحد[١٠].

[و ممّا يذكرونه أنّ][١١] فصل الجوهر جوهر لكن لايؤخذ في حده؛ و فصل الكيف كيف إلّا أنّه لايؤخذ[١٢] في حده [و هذا فيه تفصيل][١٣].

و علّل بعضهم هذا بأنّ الناطق مفهومه أنّه شيء[١٤] ذو نطق؛ و يعلم من خارج تخصُّصُه[١٥] بالطبيعة الجنسية، و يلزم من ذلك أن يكون فصل الجوهر

---

١. د: مقابلاتهما.
٢. د: ـ نظر.
٣. ب: نوعاً نامياً من.
٤. م: و الجسم.
٥. ب: لايوجد.
٦. ب: يوجد.
٧. د: ـ عليه.
٨. د: ـ و.
٩. ب: الحدود.
١٠. المشارع، ص ٣٤١.
١١. المشارع (ص ٣٤١) و ممّا يذكرونه أنّ: نسخه ها: و أمّا قولهم إنّ.
١٢. ب: لايوجد في حده ... أنّه لايوجد.
١٣. المشارع: + و هذا فيه تفصيل؛ همان، ص ٣٤١.
١٤. ن: + هي.
١٥. د: تخصيصه.

يلحقه الجوهرية من خارج و فصل الكيف تلحقه الكيفية من خارج، فلاجرم لايؤخذ[١] فصل الجوهر في حدّ الجوهر و لا فصل الكيف في حدّ الكيف[٢].

و هذا الكلام مختلّ فإنّ الناطق و إن كان معناه أنّه شيء له النطق إلّا أنّ الجسم الذي هو الجوهر، و إن كان لايدخل في مفهوم ذي النفس و لا يدخل أيضاً جوهريته في مفهومه، إلّا أنّه يجب أن يدخل في مفهومه النفس. ثم إنّ النفس يدخل في مفهومها[٣] الجوهرية و جوهرية النفس مغايرة لجوهرية الجسم فيجب أن يؤخذ في حدّ الفصل[٤].

[الفصل عين الجنس في الخارج]

ثمّ إنّا إذا فرضنا أنّ فصل الجوهر جوهر فجوهرية الفصل إن كانت هي جوهرية الجنس، فيكون في ذاته غير الجنس؛ و إذا لم يكن في حقيقة ذاته جوهراً فيكون بالضرورة عرضاً؛ و إن كانت جوهريته[٥] مغايرة لجوهرية الجنس ـ مع كون الجوهرية طبيعة جنسية ـ فيجب تخصصها[٦] بشيء، و ذلك الشيء هو الفصلُ المفروضُ أنّ جوهريتَه مغايرةٌ لجوهرية الجنس؛ فإذا كانت جوهرية الفصل زائدةً على جوهرية الجنس فتكون متخصصة به و داخلة في مفهومه و حقيقته، فيكون جزءاً من حدّها.

و الحق أنّ الفصل عين الجنس في الخارج غير زائد عليه، فيكون حال الطبيعة الجنسية هو حال الطبيعة الفصلية من غير تفاوت؛ و حينئذ لايجوز له أن يقول[٧] إنّ فصل الجوهر جوهر بالنسبة إلى ما في الأعيان، لأنّ الذي في الأعيان شيء واحد و تفصيله إلى جنس و فصل إنّما هو بحسب الذهن لا غير[٨].

قالوا: إنّه لايجوز أن يكون طبيعة ما[٩] جنساً في بعض المواضع و نوعاً في موضع آخر، فتستغني عن الفصل في الأول و تفتقر في الثاني؛ فإنّ افتقار

---

١. ب: لايوجد.
٢. همانجا.
٣. ن: فمفهومها.
٤. المشارع، ص ٣٤١.
٥. د: جوهرية.
٦. د: تخصيصها.
٧. د: ـ أن يقول.
٨. همان، ص ٣٤١ـ٣٤٢.
٩. م: طبيعتها.

تلك الطبيعة إلى الفصل إن كان لذاتها، لأنّها لاتتقرر إلّا بالفصل، فلايمكن حصولها إلّا بالفصل؛ و إن كان افتقارها إلى الفصل بمعنى[١] زائد، فإن[٢] كان ذلك المعنى معنىً عرضياً فيجوز زواله مع بقاء الطبيعة الجنسية، و قد فرضناه كذلك، هذا خلف. فصحّ أنّ الطبيعة الواحدة لايجوز أن تكون جنساً و نوعاً في موضعين؛ فيلزم أن يمتاز أحد الشيئين عن الآخر بفصل و يمتاز الآخر عنه بعدم[٣] ذلك الفصل. فإنّك قد علمت أنّ الفصل مقوِّمٌ لطبيعة[٤] الجنس المخصّصة به، فإنّ الناطق مقوِّم، لا لحقيقة الحيوان، بل هو مقوِّمٌ لوجوده، و ليس هو مقوِّماً لوجود الحيوان كيف ما كان، بل يكون مقوِّماً لوجود الحيوان المتخصّص بالناطق، و هو الحصة التي في الإنسان من الحيوان؛ و إنّما[٥] يكون مقوِّماً لتلك الحصة إذا كانت مفتقرة إليه، فيجب أن يكون ذلك الافتقار لذاتها لا لأمر آخر، و إلّا لعاد الكلام إليه و لايستغني عمّا يقوِّم وجوده. و عدم الفصل لايكون مقوِّماً للشيء، فإنّ علة الافتقار إلى الفصل ليس هو التميُّز[٦]، فإنّه يحصل بالعوارض، بل علة الافتقار إنّما هو لتحقق[٧] الطبائع الجنسية، و حينئذ لايجوز أن يكون سلب فصلٍ[٨] فصلاً لأمر آخر[٩].

و الأمور اللاحقة بالماهية إذا لم تكن الماهية مقتضية لها لذاتها فيكون لحوقها بها لعلةٍ؛ فكل عرضي لا بد له من علة، فإن كانت الماهية مقتضية له فعلتُه نفس الماهية، كالزوايا الثلاث للمثلث الذي علته نفس الماهية فنسبتها إليه الوجوب، إذ لو كانت نسبتها إليه الإمكان لأمكنَ فرض المثلث بدون فرض الزوايا الثلاث ـ فإنّ الممكن لايلزم من فرض وجوده و عدمه محال، إذ لو لزم من ذلك محال لم يكن ممكناً ـ فإذا أمكن فرض المثلث بالنسبة إلى الزوايا الثلاث و حينئذ يجوز لنا فرضه مع عدم ذلك الممكن له من الزوايا الثلاث و ذلك محال و

---

١. ن: لمعنى.
٢. د، ب: و إن.
٣. م: بغير.
٤. د: الطبيعة.
٥. د: فإنّما.
٦. ن: التمييز / د: المتميز.
٧. الشارع (ص ٣٤٣): لتحقيق.
٨. الشارع: سلب فصل شيء.
٩. همان، ص ٣٤٢ ـ ٣٤٣.

يمتنع أن تكون الزوايا الثلاث واجبة بغير المثلث و إلّا لكانت ممكنة بالنسبة إليه و قد ظهر أنّها ليست ممكنة بالنسبة إليه بل هي واجبة بالمثلث فإنّها لو لم‌تكن واجبة بالمثلث و لا[1] بغيره لم تكن[2] في ذاتها لكنها ممكنه[3] في نفسها لحدوثها؛ فإنّ كل حادث ممكن. و لو كانت واجبة لَما عُدمت؛ و لو كانت ممتنعة لما وجدت؛ فهي ممكنة في نفسها فتكون واجبة بأحدهما؛ و لمّا لم‌تكن واجبة بالغير فهي واجبة بنفس المثلث.

و أمّا العرض[4] الذي[5] لايقتضيه نفس الماهية فلابدّ له من علة مقتضية له من خارج، إذ لو لم‌تكن له علة لكان إمّا واجباً و هو محال، و إلّا لم‌يحتج إلى محل يقوم فيه؛ و لو كان ممتنعاً لم‌يوجد؛ فتعيّن أن يكون ممكناً، و كل ممكن يحتاج إلى علة مرجِّحة، و إذا[6] لم‌تكن تلك العلة نفس الماهية فتعيّن أن تكون غيرها، فإنّ العقل الصريح حاكمٌ بأنّه لا مرجِّح خارج عن القسمين[7].

البحث التاسع
في أنّ الوجود ينقسم إلى متناه و غير متناه

قد علمت في ما مضى أحوال اللانهاية، و الذي يحتاج[8] إليه هاهنا أنّ اللانهاية الذي هو من خواصّ الكم لايراد به سلب النهايه مطلقاً حتى تكون النهاية و اللانهايه تتقابلان تقابلَ الإيجاب و السلب اللذَين لايخرج عنهما شيءٌ من الموجودات، كالفرس و اللافرس. و بحسب هذا المعنى يصدق على البارئ تعالي و العقول و النفوس أنّها لا نهايه لها؛ فإنّه يصح أن يسلب عنها المعنى الذي لأجله يقال للشيء إنّه متناهٍ و ذلك المعنى هو الكمُّ؛ و يصح أن يقال للنقطة أيضاً أنّها غير متناهية بهذا المعنى؛ فإنّها شيء لا جزء له فلايكون كمّاً، بل

---

۱. د: ـ لا.
۲. م، د: مثلثة في ذاتها لكنّها مثلثة.
۳. م، د: مثلثة.
٤. ن، م: العرضي.
٥. د: ـ الذي.
٦. د: فإذا.
۷. م، د: + و الله أعلم بالصواب.
۸. ن: تحتاج.

مرادهم باللانهاية ـ الذي هو من خواص الكمّ ـ إنّما هو سلب النهاية عن المعنى الذي لأجله يصحّ أن يقال إنّه متناهٍ و ذلك إنّما يصدق على الكمّ أو على شيء ذي كمّ.

و معنى اللانهايه التي بحسب الكم أن يكون الشيء بحيث أيّ مبلغ أُخِذ منه يبقى[١] بعده قدرٌ آخر، إلّا أنّ الأخذ بالفعل متناه لتناهي الأبعاد و بالقوة غير متناه.

[في برهان التطبيق]

و إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ كل عدد تكون آحاده موجودة معاً و له ترتيب ـ سواء كان وضعياً، كما للأجسام، أو طبيعياً، كما للعلل و المعلولات و الصفات و الموصوفات المترتّبة ـ فإنّه تجب فيها النهاية؛ إذ لو كانت غير متناهية لكان لنا أن[٢] نأخذ سلسلةً تكون آحادها موجودةً معاً غير متناهية في العقل من أيّهما كان، و نحذف في الوهم من بين أيّ عددين كان قدراً متناهياً، ثم نوصل بينهما في الوهم؛ و نأخذ السلسلة تارةً مع القدر المحذوف و أخرى دونه، ليصير بهذا الاعتبار هناك سلسلتان فنُطبق إحداهما على الأخرى؛ فإمّا أن يذهبا إلى غير النهاية فيلزم أن يكون الناقص مساوياً للزائد و هو محال؛ فلابدّ من التفاوت، و لايكون في الوسط، للوصل، فتعيّن أن يكون في الطرف؛ فإذا انتهت السلسلةُ الناقصةُ، و الزائدةُ زادت بقدرٍ متناهٍ، و ما زاد على المتناهي بمتناهٍ فهو متناهٍ؛ فالسلسلتان المفروضتان أنّهما غير متناهيين متناهيان، هذا خلف.

[برهان الحيثيات]

و يمكنك أن تستعمل هاهنا برهان الحيثيات فتقول: إمّا أن يكون بين أيّ حيث و أيّ حيث كان، أو بين أيّ عدد و أيّ عدد كان[٣]، متناه أو لا؛ فإن لم يتناه لزم أن يكون الغير المتناهي منحصراً بين حاصِرَين مرتّبين[٤] و ذلك محال؛ و إن

---

١. ب: معنى.
٢. د: ـ أن.
٣. د: و كان.
٤. د: مرتين.

يتناهى[1] فلايبقى واحد من آحاد السلسلة على ترتيبها إلّا و بينه و بين أيّ واحد كان من الترتيب متناهياً فالكل متناه؛ و قد مرّ تقرير هذين البرهانين على أتمّ ما يمكن في تناهي الأبعاد[2].

و لولا أنّ هذا المطلوب من جملة ما ينقسم إليه الموجود ـ فإنّ الموجود ينقسم إلى متناه و إلى غير متناه و هو أيضاً مهمّ في العلم الإلهي ـ لَما أعدناه مرّةً أخرى، و إن كانت الإعادة لا تخلو عن فائدة.

و أمّا الشرطان اللذانِ بهما يتمّ البرهان:

فالأول، أن تكون الآحاد موجودة معاً، فلأنّها[3] لو لم‌تكن كذلك ما أمكن حصول الانطباق المذكور في البرهان الأول، لأنّه لايتاتّى مقابلة[4] كل جزءٍ من إحدى السلسلتين بجزء آخر من السلسلة الأخرى في نفس الأمر؛ و كذلك لو لم‌تكن الآحاد موجودة معاً لم‌يكن مالايتناهي محصوراً بين حاصرين، و ما كان بين أيّ واحد كان و أيّ واحدٍ اتفق متناه في نفسه في البرهان الثاني.

و أمّا الثاني من الشرطين، و هو ترتيب الآحاد، و مرادهم بذلك هو أن يكون الجزء الأول من السلسلة الناقصة مقابلاً للجزء الأول من السلسلة الزائدة و كذا الثاني بالثاني و الثالث بالثالث و كذا في سائر الأجزاء؛ و لايمكن هذا من غير ترتيبٍ؛ هذا في البرهان الأول؛ و أمّا في البرهان الثاني فلايمكن انحصار الغير المتناهي بين حاصِرين دون ترتيب؛ فعلم من هذا أنّ كل ما لاتكون آحاده موجودة معاً و لا ترتيب[5] له، فلايكون له مجموع داخلاً في الوجود، لأنّ المجموع الذي بعض آحاده معدومة يكون من تلك الحيثية معدوماً لا محالة.

فالفاقِدُ لأحد الشرطين، كالنفوسِ الناقصه التي لها مجموع من غير ترتيب أو الحركاتِ الفلكية التي لها[6] ترتيب و لا مجموع لها[7] في الخارج، فإنّهما لاتجب

---

۱. ن: تناه (نسخه بدل:يتناهى).

۲. در بخش طبيعيات، در جلد دوم همين كتاب صص ۸۹ـ۹۲.

۳. ب: فإنّها.

٤. د: في مقابلة.

٥. د: لا ترتب.

٦. ب: بها.

۷. د: لهما.

فيهما النهاية.

قالوا: و النفوس[١] البشريُ لاتلحقها زوجية و لا فردية، لأنّهما من خواص الكمّ المنفصل و هو في الذهن؛ و النفوس لا توصف بالنهاية و اللانهاية لا في الذهن و لا في الخارج:

أمّا الأول، فلأنّ كل ما يتصوّره الذهنُ بالفعل فهو متناه و النفوس أكثر من ذلك فلاتنحصر في الذهن؛ و أمّا الثاني، فلاستحالة إحاطة الذهن بما لايتناهى مفصّلاً؛ و أمّا في الخارج، فلأنّها لا مجموع لها مرتّب فلا اجتماع فلا تعلّق.

و يجب أن تعلم أنّهم إذا قالوا: الحركات غير متناهية في الخارج، لايجوز أن تكون هذه القضيةُ موجبةً معدولة، فإنّها تستدعي وجود الموضوع في الخارج إذا كان الحكم بثبوت المحمول للموضوع في الخارج أيضا؛ و الحركات لا مجموع[٢] لها في الخارج، ليمكن أن يصدق عليه كونه متناهياً أو غير متناه؛ فبقي أن تكون هذه القضيةُ صادقة بمعنى السلب البسيط لا غير.

و بالجملة، فكل ما لايكون له آحادٌ موجودةٌ معاً، فلايكون له مجموع في الخارج أصلاً.

---

١. د: فالنفوس.

٢. د: موضوع.

الفصل الرابع
في تحقيق الأمور الذهنيه و الاعتبارات العقلية[1]

فنقول: إنّ تحقيق هذه الأمور من المهمّات الحكمية التي ينحلّ بها أكثر الشكوك و الشبهات الموردة على العلوم الحقيقية؛ فيجب على الطالب أن يعتني بتحقيقها و كشف أسرارها و يُبادرَ إلى معرفة تفاصيلها و أحوالها.

و لمّا كانت الكمالات الإنسانية إنّما تحصل بالعلوم العقلية التي مباديها من المحسوسات، و كان من دأب الرحمة الإلهية و العناية الربانية أن لايمنع أمراً[2] ضرورياً يحتاج إليه الأشخاص، و لايبخل بشيء[3] ممّا هو داخل في مصالح الأنواع، بل هو الذي ﴿أعطى كل شيء خلقه ثم هدى﴾،[4] فلا جرم بنى الباريُ ـ جلّ جلاله ـ بالوسائط العقلية من الأركان العنصرية للنفوس الإنسية[5] هياكل[6] كاملةَ البنيانِ شديدةَ الأركان على أتمِّ ما ينبغي و أفضلِ ما يمكن، لتكون مساكن و منازل للنفوس. و فتح في هذه الهياكل أبواباً شتى بعضها ينفذ إلى عالم الحس كالحواس الظاهرة؛ و بعضها ينفذ إلى عالم المُثل المُعلّقة و هي الحواس الباطنة؛ و للنفس[7] الناطقة في ذاتها بابٌ و عين ينفذ إلى عالم الملكوت؛ و

---

١. المشارع، ص ٣٤٠ ـ ٣٧١؛ حكمة الإشراق، ص ٦٤ ـ ٧٣؛ التلويحات، ص ٢١ ـ ٢٦.
٢. د: أمر.
٣. د: ـ بشيء.
٤. مأخوذ از آية ٥٠، سورة طه: «ربنا الذی أعطی کل شیء خلقه ثم هدی».
٥. م: الإلهية.
٦. د: بهياكل.
٧. ن، د، ب: النفس.

جعل على كل باب من هذه الأبواب قوةً تدرك النفسُ عند استعمالها و استخدامها، نوعاً من العجائب الموجودة في ذلك العالم المخصوص؛ فإذا حصّلت النفس مبادئ علومِها من هذه القوى بانتزاع الكليات من الجزئيات، فحينئذ تعتمد[١] إليها فتُركِّبها تركيباً حدّياً أو رسمياً أو قياسياً[٢]، و تتوصل بهذا الطريق و الحيلة إلى إدراك المجهولات التصوّرية و التصديقية. و لايتم لها هذا الأمر إلّا باعتبار أمور يعتبرها جوهر النفس لا هويات لها في الخارج، يحتاج إليها في الوضع و الحمل، كالوجود و الوجوب و الإمكان و الامتناع و الجوهرية و العرضية و غير ذلك من الاعتبارات التي سيأتي الكلام عليها مفصّلاً؛ فتعرف النفس[٣] بسبب اعتبار هذه الأشياء كيفيةَ نسبةِ المحمولات إلى موضوعاتها الحاصلة من إنتاج الأقيسة الصحيحة.

و لولا هذا، لَتعذَّرَ[٤] عليها معرفة أكثر الحقائق؛ و ذلك لأنّا إذا حكمنا بأمر على أمرٍ و[٥] كان ذلك الحكم حاصلاً بقياسٍ، كحكمنا بوجود الباري تعالى أو وجوبه أو إمكان العالم أو بامتناع[٦] شريك الباريْ[٧] أو بجوهرية المجردات و الأجسام أو بعرضية الألوان و غير ذلك من الأحكام، و لم نعلم أنّ هذه المحمولاتِ لها حقائق في الخارج، أم هي اعتبارات ذهنية محضة، فإنّه لايتم غرضُنا و لايحصل مطلوبُنا من تحقيق العلوم و انكشافها؛ بل تبقى العلوم في نفوسنا ملتبسة مُكدَّرةً مع إيراد الشكوك و الشبهات؛ و هذا الحكم عام في جميع أجزاء العلوم.

و إذا كانت هذه الاعتبارات على هذه الصفة، فيجب علينا صَرْف الهمة إلى تحقيق[٨] أحوالِها و كشفِ قِناع الحيرة عن مظانّ الشُبَه فيها و حكاية ما قيل فيها من المذاهب؛ فإنّ جماعة من الخائضين في العلوم ـ الذين لا قدم لهم راسخ فيها[٩]

---

١. ن: تعمد.
٢. ن، د: قياسا.
٣. ن: بالنفس.
٤. ن: التعذر.
٥. ن: أو.
٦. م: امتناع.
٧. د: ـ الباريْ.
٨. ن: تحقق.
٩. د: فيهما.

ـ زعموا أنّ لها هويّات في الخارج و وقع بهذا السبب في العلوم خبطٌ عظيم و شُبَه كثيرةٌ تزول الدهور و لا تزول.

و هذه الاعتباراتُ هي كالوجودِ و الوجوبِ و الإمكانِ و الامتناعِ و الوحدةِ و الكثرةِ و العددِ و[1] الجوهريةِ و العرضيةِ و اللونيةِ و الكليةِ و الجزئيةِ و الذاتِ و الحقيقةِ و الماهيةِ و الشيئيةِ و المقولاتِ العشر من حيث مقوليتها و محموليتها، و كذا جميع المحمولات الكلية أجناساً كانت أو فصولاً أو خواصّاً؛ و الأنواع كلّها اعتبارات عقلية؛ و جميع العدميات التي يشترط فيها الإمكان كالسكون و العمى و الظلمةِ اعتباراتٌ ذهنية.

و كذا النفي و الإثبات و العلّية و المعلولية، لا من حيث إنّها نفس أو عقل أو جسم، وصف اعتباري.

و زوال المانع له مفهوم محصَّل في الذهن.

و الصفات العقلية إذا اشتققنا[2] منها و حمَلناها صارت أموراً عقلية، كقولك: «زيد ممكن[3] أن يكون كاتباً» أو «يمتنع[4] أن يكون حجراً» أو[5] «يجب أن يكون حيواناً». فالإمكان[6] و الممكنية و الامتناع و الممتنعية و الوجوب و الواجبية اعتبارات ذهنية و كذلك ما يشبهها.

[قسطاس في الاعتبارات العقلية الذي ذكره السهروردي][7]

و قبل أن نشرع في بيان كل واحد من هذه الأمور لابدّ من ذكر القسطاس الذي ذكره الشيخ[8] الإلهي في كتاب التلويحات[9]، فإنّه الأصل و الأساس لهذا الباب؛ و لم يكشف[10] أحد من الحكماء أسراره، كما كشفه هذا الشيخ[11]؛ فقال في هذا

---

١. د: ـ و.
٢. د: اشتقنا.
٣. ب: + أو.
٤. د: يمنع.
٥. م، د: و.
٦. د: و الإمكان.
٧. حكمة الإشراق، صص ٦٤ ـ ٧٣؛ المشارع، صص ٣٤٠ ـ ٣٧١؛ صص ٢١ ـ ٢٦؛ المقاومات، صص ١٦٢ ـ ١٧٤. شهرزورى به تفصيل به اين بحث پرداخته است.
٨. م، د: الذي للشيخ.
٩. التلويحات، ص ٢١ ـ ٢٦؛ المشارع، ص ٣٤٣.
١٠. ن: و يكشف.
١١. د: + رضي الله عنه.

القسطاس:

إذا أخذنا في الوجود العيني[١] امتدادَين معيَّنَين: أحدهما طوله ثلاثة أذرع فسمّيناه[٢] و كل ما مقداره ثلاثة أذرعٍ، «ج»، و الثاني طوله ذراعان فسمّيناه[٣] و كل ما مقداره ذراعان، «ب»، فالامتداد الأول المعيَّن الذي كان طوله ثلاثة أذرع يكون له في الذهن ثلاثة اعتبارات: الاعتبار الأول أنّه امتداد؛ و الثاني أنّه ثلاثة أذرع؛ و الثالث أنّه هذا المعيّن.

و هذه الثلاثةُ، مرتّبة بالعموم و الخصوص؛ فإنّ الأول[٤]، و هو كونه امتداداً، أعمّ من كونه ثلاثه أذرع أو ذراعين؛ و الثاني، و هو كونه ثلاثة أذرع، فإنّه يكون أعمّ من هذه الثلاثة أذرع[٥] أو تلك الثلاثة؛ و الثالث، و هو كونه هذا المعيّن[٦]، فإنّه أخصّ من الاعتبارين الأوّلين؛

فهذه الاعتبارات الثلاثة متغايرة في الذهن؛ و أمّا في الخارج فهي كلها شيء واحد بسيط.

و كذلك يكون حكم[٧] الامتداد الثاني الذي كان طوله ذراعين في أنّ له في الذهن اعتبارات ثلاثة و هو في الخارج شيء واحد بسيط.

و كذلك يكون الحكم في السواد و البياض و الحلاوة و أمثالها من البسائط؛ فإنّ كل واحد منها له في الذهن اعتبارات أربعة: أحدها كونه عرضا؛ و الثاني كونه لونا أو طعما؛ و الثالث كونه سواداً أو حلاوة؛ و الرابع كونه هذا المعيّن[٨]؛ فهذه الاعتبارات كلها متغايرةٌ في الذهن و هي كلّها في الخارج شيء واحد بسيط لا كثرة فيه أصلاً.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الامتداد المطلق يعم جزئيات «ج» الذي هو ثلاثة أذرع و جزئيات «ب» الذي هو ذراعان؛ كما عمّ[٩] «ج» جزئياته العينيةَ و «ب»

---

١. ن: العين.
٢. م، د: قسمناه.
٣. م، د: قسمناه.
٤. د: ـ فإنّ الأول.
٥. م، د: الأذرع.
٦. ب: المعنى.
٧. م: ـ حكم.
٨. ب: المعنى.
٩. ب: زعم.

جزئياته العينيةَ[١]؛ فامتياز البُعد الأطول الذي هو ثلاثة أذرع عن البُعد الأقصر الذي هو ذراعان، بعد اشتراكهما في مطلق البُعدية، ليس بأمور وراء البُعدية، بل بنفسها[٢]؛ و يسمي هذا الامتياز بـ«الكمال و النقص» و «الشدة و الضعف». فإنّا بيّنا أنّ الكثرة إنّما هي باعتبار الذهن، و أمّا في الخارج فلا كثره فيها بل هي بسيطة؛ و لايحتاج في بيان بساطة هذه و أمثالها إلى البرهان و إن كان قد يحتاج إلى تنبيه و إخطارٍ بالبال. و لا أمنع[٣] أنّ الامتياز إذا كان بين الأشياء بالكمال و النقص أن يمتاز أحدُها مع ذلك بأمر آخر غير الكمال و النقص؛ إلّا أنّ الامتياز إذا كان واقعاً بالكمال و النقص فلايكون الامتياز بغيرهما له[٤] حكمٌ، لِعدم لزومه عند التفاوت بهما، لكونهما من الأمور الممكنة[٥].

[الكلام في أنّ «الوجود» من الاعتبارات العقلية]

و لنشرع الآن في بيان كل واحد من هذه الأمور الاعتبارية فنقول:

أمّا «الوجود»، فقد اختلف الناس فيه على ثلاثة مذاهب:

فذهب المشاؤون إلى أنّه زائد على الماهيات في الخارج و له هوية واقعة في الأعيان.

و ذهب آخرون من الحكماء ممّن هو أشدّ استقصاء في النظر، إلى أنّ الوجود زائد على الماهيات في الذهن لا في العين؛ و أمّا الذي في الخارج فهو شيء واحد.

فهاتان الفرقتان هما المُشار إليهما في الأنظار و المعوَّل عليهما في الأفكار.

و ذهب قوم من المتكلّمين ـ الذين هم في الحقيقة من عوامّ الناس ـ إلى أنّه لايزيد على الماهيات لا عيناً و لا ذهناً[٦]؛ و هو فاسد؛ لأنّه لو كان كذلك لكان قولنا:

---

١. د: المعيّنة (در هر دو موضع). ٢. ن: نفسها.
٣. ب، د: لا امتنع. ٤. د: ـ له.
٥. التلويحات، ص ٢١ ـ ٢٢؛ ٣٤٠ با شرح و تفصيل شهرزوري.
٦. المشارع، ص ٣٤٣.

«الإنسان موجود» جارياً مجرى قولنا: «الإنسان إنسان[١]» و «الموجود موجود» و كذلك إذا قلنا: «الخلأ ليس بموجود» يكون كأنّا[٢] قلنا: «الخلأ ليس بخلأ»[٣].

[أدلّة القائلين بأنّ الوجود مشترك بين الموجودات]

ثمّ الذي يدل على كون الوجود زائداً على الماهيات أنّ الوجود مشترك بين الموجودات؛ و لا شيء من نفس خصوصيات الماهيات بمشترك بين الموجودات؛ فلا شيء من الوجود بنفس خصوصيات الماهيات، بل يكون الوجود زائداً عليها.

أمّا أنّ[٤] الوجود مشترك فيتبيّن من وجوه:

الأول، إنّا نتصور الوجود ثمّ نحكم بصدقه على كل موجود؛ و لو لميكن الوجود مشتركاً بين جميع الموجودات لامتنعَ الحكمُ بصدقه على كل واحد منها[٥].

الثاني، إنّا نفهم معنى الوجود و العدم و نحكم أنّه إذا صدق أحدهما كذب الآخر و بالعكس؛ فلو لميكن الوجود مشتركاً بين الموجودات لَما لزم ذلك، لجواز أن يكونا معاً.

الثالث، إنّا إذا جزمنا بكون الشيء في الأعيان فإنّه لابدّ و أن نجزم بكونه موجوداً؛ و لو لميكن الوجود مشتركاً لما لزم من الجزمِ بكون الشيء في الأعيان الجزمُ بكون الوجود صادقاً عليه، لجواز كذبِ غيره من المفهومات عليه عند الجزم بكونه في الأعيان؛ فالوجود مشترك بين جميع الموحودات.

[في بطلان القول بأنّ الوجود غير زائد على الماهية لا عيناً و لا ذهناً]

و أمّا بيان أنّ خصوصيات الماهيات غير مشتركة فهو مستغن عن

---

١. د: ـ إنسان.
٢. د: كما.
٣. المشارع، ص ٣٤٣ ـ ٣٤٤.
٤. د: ـ أنّ.
٥. حكمة الإشراق، ص ٦٤؛

البيان؛ و لأنّا قد نعلم الماهيةَ و نشكّ في وجودها؛ و نعلم الوجودَ و نشكّ في أنّ المتّصف به أيّ شيء هو؛ و ذلك يدل على كون الوجود زائداً على الماهية[1]، فبطل قول هؤلاء أنّ الوجود لايزيد على الماهية لا عيناً و لا ذهناً.

[أدلّة القائلين بأنّ الوجود زائد على الماهية في الأعيان و نقضها]

و أمّا المذهب الثاني ـ و هو القائل بأنّ الوجـود زائـد عـلى المـاهية فـي الأعيان و[2] الأذهان ـ فاستدلّوا على صحة مذهبهم بوجوه:

[الوجه][3] الأول، إنّا نعقل الماهية دون الوجود؛ و كل أمرين عُقِل أحـدُهما دون الآخر فهما متغايران في الأعيان؛ فالوجود مغاير للماهية في الأعيان.

و أجيب بأنّه لو لزم من هذا الدليل أن يكون الوجود زائداً على الماهية في الأعيان، لكان يلزم من ذلك أن يكون وجود الوجود زائداً على الوجود؛ فإنّا نعقل وجود العنقاء و نشك هل له وجود في الأعيان أم لا؛ فلو[4] كان الوجودان واحداً ـ أعني وجود العنقاء و وجود وجودها ـ لامـتنعَ تـعقّلُ أحـدهما مـع الشك فـي الوجود الآخر، كما ذكرتموه في الماهية و وجودها؛ ثم يعود الكلام إلى وجود الوجود و هكذا إلى غير النهاية؛ فيلزم أن يكون هناك وجودات مترتّبة موجودة معاً غير متناهية، و قد عرفت بطلانه[5].

فإن قلت: إنّ وجود الوجود لايزيد على نفس الوجود، لأنّ الوجود لا ذات له وراء الوجود؛ فذاته و ماهيته هو أنّه وجودٌ فقط، و أمّا سـائر المـاهيات فـإنّها تكون موجودة بالوجود، فالوجود للوجود[6] غير زائد عليه بل هو نفسه و هو له بالذات. و أمّا وجود غيره من الماهيات إنّما يكون بالوجود؛ و نظير هذا، القَبليةُ و البَعديةُ، فإنّهما تكونان للزّمان لذاته، بمعنى أنّهما لاتزيدان عـلى ذاتـه، و هـما تلحقان الأشياء التي هي غير الزمان بواسطة الزمان.

---

١. د: ـ في أنّ المتصف به أيّ شيء هو و ذلك يدل على كون الوجود زائداً على الماهية.
٢. د: + في.
٣. تصحيح قياسي: الوجه.
٤. ن: و لو.
٥. التلويحات، ص ٢٢ با شرح و تفصيل شهرزوری.
٦. م: الموجود / د: و الموجود.

قلت في الجواب: إنّا نتصور الوجود المضاف إلى العنقاء و نشك في أنّ له في الأعيان وجوداً أم لا، كما تصوّرنا الماهية و شككنا في وجودها؛ فلمّا كان تعقّلُ الماهية مع الشك في وجودها دالاً على كون الوجود زائداً على الماهيه، فليكن تعقّلُ نفس الوجود المضاف إلى الماهية مع الشك في وجوده دالاً على كون الوجود مغايراً لذلك الوجود؛ ثم يعود الكلام إلى وجود الوجود الزائد، و هكذا إلى غير النهاية؛ فيلزم أن يكون في الوجود وجودات مترتبة موجودة معاً في الأعيان، و قد عرفت استحالته؛ و هذا المحال إنّما[1] لزم من فرض الوجود زائداً على الماهية في الأعيان؛ فالوجود لايزيد على الماهية في الأعيان[2].

و أيضاً، لو كان كون[3] الوجود موجوداً هو نفس كونه وجوداً، لا أنّه يكون موجوداً بوجود زائد عليه، لكان يجوز[4] أن يكون معنى كون الماهية موجودةً هو نفس تلك الماهية، و كان يلزم من ذلك أن يكون معنى كون السواد موجوداً هو نفس كونه سواداً؛ فكان[5] حينئذ لايمكن أن يخرج عن الوجود كما لايمكن أن يخرج السواد عن أن يكون سواداً؛ فكان[6] يمتنع عدمه و ليس الأمر كذلك؛ فليس كون الوجود موجوداً هو نفس كونه وجوداً؛ فلو كان الوجود زائداً على الماهية في الأعيان لكان للوجود وجود إلى غير النهاية[7].

و أيضاً، لو كان وجود الوجود زائداً في الأعيان على نفس الوجود، لَما أمكنَ وجود حادث، و التالي باطل فالمقدّم مثله.

و بيان اللزوم أنّ الوجود إذا كان زائداً على الماهية فتكون له صورة في الأعيان؛ و لِوجود ذلك الوجود صورةٌ عينية أخرى؛ و هَلمّ جراً إلى غير النهاية؛ و إذا كان المحصِّل[8] لوجود الماهية في الخارج إنّما هو الفاعل و هو لايحصِّل

---

١. ب، د: ـ هذا المحال إنّما.

٢. م، د: ـ فالوجود لايزيد على الماهية في الأعيان؛ التلويحات، ص ٢٢ ـ ٢٣ باشرح شهرزورى.

٣. د: ـ كون.

٤. م، د: لكنّا نجوّز.

٥. م، د: و كان.

٦. م، د: و كان.

٧. حكمة الإشراق، ص ٦٥.

٨. م، د: ـ المحصل.

وجودَها إلّا بتحصيل وجود وجودها إلى ما لايتناهى، و حينئذ لايمكن للفاعل[١] أن يحصّل الوجودَ للماهية إلّا و أن يحصّل وجوداتٍ غير متناهية؛ و يلزم من ذلك أن لايحدث حادثٌ إلّا و يحدث قبله حوادث[٢] غير متناهية مترتّبة موجودة معاً و ذلك محال؛ و المتوقف وجوده على أمر محالٍ فهو[٣] محالٌ أيضاً[٤].

الوجه الثاني في أنّ الوجود زائد على الماهيه ذهناً[٥] و عيناً، أنّا يمكننا أن نحكم بأنّ الإنسان موجود في الأعيان و نميّز بين هذا الحكم و بين الحكم بكونه موجوداً[٦] في الأذهان، فلو لميكن الوجود زائداً على الماهيه في الأعيان[٧] لميكن الامتياز[٨] المذكور موجوداً[٩].

و الجواب أنّ الحكم على الإنسان بأنّه موجود في الأعيان إنّما كان من قِبَل الذهن؛ فحَكَمْنا عليه من جهته بأنّه موجود في الأعيان، لا أنّ وجود الإنسان موجود في الأعيان؛ و هذا كما يقال: «الخلأ ممتنع في الأعيان»، و معناه أنّ الخلأ محكوم عليه من جهة الذهن بأنّه ممتنع في الأعيان، لا أنّ معناه أنّ الامتناع حاصل في الأعيان؛ و إلّا لوجب[١٠] أن يكون ما ثبت له الامتناع موجوداً في الأعيان و ذلك محال. و إذا لميلزم أن يكون ما ثبت له الامتناع موجوداً في الأعيان فلايكون نفس الامتناع موجوداً في الأعيان، فلايلزم أيضاً أن يكون الوجود موجوداً في الأعيان حين[١١] قلنا: الإنسان موجود في الأعيان[١٢].

الوجه الثالث، إنّ الوجود لو لميكن موجوداً في الأعيان لزم أن يكون معدوماً في الأعيان، لأنّ الشيء لايخلو عن الوجود أو العدم؛ و إذا كان معدوماً في الأعيان كان المحكوم عليه بقولنا: «شيء كذا موجود في الأعيان» يكون بعينه[١٣] معدوماً فيها و هو محال[١٤].

---

١. ن: الفاعل.
٢. م، د: + أخرى.
٣. د: ـ فهو.
٤. التلويحات، ص ٢٣.
٥. د: ذاتياً.
٦. د: الحكم بأنّه موجود.
٧. ن: + و إلّا.
٨. م: الاعتبار.
٩. المشارع، ص ٣٤٤.
١٠. د: لوجوب.
١١. ب: حتى.
١٢. المشارع، ص ٣٤٦.
١٣. د: بنفسه.
١٤. همان، ص ٣٤٤.

و الجواب أنّ الوجود و العدم لمّا كانا[١] أمرين اعتباريين لا صورة لهما في الأعيان، فلايلزم من كون ما ثبت له الوجود موجوداً في الأعيان، أن تكون لوجوده هويةٌ في الأعيان؛ بل الصفات الثابتة للشيء تنقسم إلى ما يكون لها[٢] وجود في العين و الذهن معاً، كالسواد و البياض و الحلاوة و غيرها، و إلى ما يكون وجودها العيني هو كونها في الذهن لا غير؛ و لا صوره لها أخرى عينية مغايرة للذهنية، كما كان في السواد[٣] و غيره؛ و الوجود و الامتناع و الإمكان و أمثالها من هذا القسم[٤].

الوجه الرابع، إنّ الوجود لو لمتكن له هويةٌ في الأعيان بل كان اعتباراً ذهنياً[٥] فحسب، لكان الذهن إذا قرن الوجود بأيّ ماهية كانت، تُصيِّر تلك الماهيةَ موجودةً في الأعيان، و ليس الأمر كذا[٦].

و الجواب أنّ الأمر الاعتباري الذهني ليس متساوي النسبة إلى جميع الماهيات ليصدقَ على جميعها؛ بل الذهن لايلحق كل اعتبار[٧] إلّا بما يليق به؛ فإنّ كل ماهية لها خصوصيةٌ لايصدق عليها كل اعتبار ألحِقَ بها؛ فإنّ الامتناع لايصح[٨] إلحاقُه بالماهيات الموجودة و لا الإمكان بالماهيات المعدومة[٩].

الوجه الخامس، إنّ الفاعل إذا أوجَدَ ماهيةً بعد أن لمتكن، فهو إن لميفدها الوجودَ كانت بعدُ على العدم و ليس كذا؛ و إن أفادها الوجودَ يلزم أن يكون الوجود حاصلاً لها في الخارج[١٠].

و الجواب أنّ الوجود أمر اعتباري، فلايكون الفاعل مفيداً له بل الذي يفيده الفاعلُ إنّما هو نفس الماهية، لا أنّ[١١] الماهيةَ شيء يفيدها الفاعلُ أمراً آخر هو الوجود؛ ثم على تقدير أن يكون المفاد هو الوجود يعود[١٢] الكلام إليه في أنّ

---

١. ن: كان.
٢. د: بها.
٣. د: كان فالسواد.
٤. همان، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧.
٥. م، د: عقليا.
٦. د: كذلك؛ همان، ص ٣٤٥.
٧. د: الاعتبار.
٨. د: بها فأمّا الامتناع فلايصحّ.
٩. ن: الممتنعة؛ المشارع، ص ٣٤٧.
١٠. همان، ص ٣٤٥.
١١. ب، د: الماهية لأنّ.
١٢. د: ـ يعود.

الفاعل إن لم‌يُفِد الوجودَ وجوداً آخر فهو كما كان؛ و إن أفاده شيئاً هو الوجود فللوجود وجود إلى غير النهاية[1].

فإن قالوا بأنّ الفاعل إنّما أفاد نفسَ الوجود فقط لا وجودَ الوجود.

فيقال لهم: فلِمَ ما قلتم ـ مثل ذلك في أصل الماهية ـ إنّ الفاعل هو المفيد لها لا الوجودَ الاعتباري.

فإن قال بأنّ الذي أفاده الفاعل [للموجود][2] إنّما هو الوجوب[3] دون الوجود.

فيقال: إنّ الكلام يعود إلى نفس الوجوب كما كان عائداً إلى الوجود[4].

[الوجود زائد على الماهية ذهناً لا عيناً]

و إذا بطلت أدلّة هولاء القوم الذين يقولون: إنّ الوجود زائد على الماهيه في الأعيان، لايلزم أن يكون الحقُّ ما يناقص ذلك؛ لجواز أن يكون الاستدلال فاسداً و المذهب حقّاً؛ فلا جرم يحتاج في إبطال هذا المذهب إلى دليل آخر، و ذلك[5] هو أنّ الوجود[6] لو كان زائداً على الماهية في الأعيان لكان إمّا جوهراً أو عرضاً؛ لا جائز أن يكون جوهراً و إلّا لم‌يكن صفة للماهيات، فإنّ الجوهر لايصلح أن يكون صفة لا لجوهر و لا لعرض؛ فتعيّن أنّ الوجود إذا كان زائداً أن يكون عرضاً[7]؛ فالماهية القابلة للوجود العرضي إمّا أن تكون قبل الوجود أو بعده أو معه: لا جائز أن تكون قبله و إلّا لكانت الماهية موجودة قبل وجودها و يلزم من ذلك أحد الأمرين: إمّا تقدّمُ الوجود على نفسه؛ أو أن يكون قبل الوجود وجودٌ آخر؛ ثم كان الكلام عائداً إلى وجود الوجود و هكذا إلى ما لايتناهى؛ و لا جائز أن تكون الماهية بعد الوجود و إلّا لكان الوجود العرضي مقدّماً عليها، فيكون مستغنياً عن الحلول فيها قائماً بنفسه، فلايكون عرضاً يوصف به الماهية و قد فرضناه كذلك هذا خلف.

---

۱. همان، ص ۲٤۷ ـ ۳٤۸.
۲. ن: للوجود / د، م: الموجود / تصحيح قياسي: للموجود.
۳. ن: الوجود.
٤. همانجا.
٥. ن: + الدليل.
٦. ن: الموجود.
۷. ب: عرضيا.

و لا جائز أن تكون الماهية مع الوجود لا قبله و لا بعده؛ لأنّ الماهية إنّما هي موجودة بالوجود لا مع الوجود؛ و لو كانت موجودة مع الوجود لكان للماهية وجودٌ آخر مغاير[1] للوجود الذي نحن الآن متكلّمون فيه و ذلك محال؛ و إذا بطل أن يكون الوجود جوهراً أو عرضاً بطل أن يكون موجوداً زائداً على الماهية في الأعيان، وإن كان لابد و[2] أن يزيد عليها في الذهن[3].

و إن أردت أن تزداد في الاستبصار، فانظرْ فيما إذا أخذتَ الموجودات شيئاً و سمّيتَه «ج»، فحينئذ لايكون في الخارج ماهية و وجودٌ ليمكن أن يقال إنّ الموجود[4] في الخارج إضافة إلى أمر آخر هو الماهية، فإنّ المفروض أنّ جميعها شيء واحد لايخرج عنه شيء؛ فلايصح أن يقال إنّ تلك الماهية تكون في الأعيان أو في خارج الذهن، لأنّه ليس هناك إلّا الماهية الواحدة الخارجية فقط.

و إذا بطل قولُ مَن قال إنّ الوجود يزيد على الماهية عيناً و ذهناً، و قولُ مَن قال إنّه لايزيد على الماهية عيناً و ذهناً، بقي أن يكون الحق أنّ الوجود يزيد على الماهية ذهناً لا عيناً و هو المطلوب.

طريق آخر: لو كان الوجود زائداً على الماهية لكان له نسبة إلى الماهية، و لتلك النسبة وجودٌ ثانٍ في الأعيان، و لذلك الوجود نسبة أخرى، و هكذا إلى غير النهاية؛ فيلزم وجود سلسلة مترتّبة موجودةٍ معاً و ذلك محال[5].

[الوحدة أيضاً من الأمور الاعتبارية العقلية]

و الوحدة ليست بزائدة على الماهية في الأعيان، و إلّا لكان في[6] الخارج ماهيةٌ و وحدةٌ، فهُما[7] اثنان، فلكل واحد منهما وحدةٌ، فتكون للماهية وحدةٌ و للوحدة أخرى؛ و هكذا لوحدة[8] الوحدةِ وحدةٌ و لوحدة الماهية وحدةٌ أخرى و هكذا إلى غير النهاية و هو محال؛ و هذا المحال إنّما لزم من أخذِ الوحدة أمراً

١. ن: مغايرا.
٢. د: ـ و.
٣. التلويحات، ص ٢٣؛ حكمة الإشراق، ص ٦٥ ـ ٦٦، فقره ٥٩.
٤. ن: الوجود.
٥. حكمة الإشراق، ص ٦٥، فقره ٥٨.
٦. د: ـ في.
٧. د: فيهما.
٨. ن: الوحدة.

زائداً على الماهية في الأعيان، فهي من الأمور الاعتبارية العقلية[۱].

و كذلك يمكنك أن تركّب من الوحدة و الوجود سلسلةً أخرى غير متناهية.

[العدد أيضاً من الاعتبارات العقلية]

و إذا كانت الوحدة من الأمور الاعتبارية الذهنية، فالعدد الذي[۲] هو مؤلّف منها يجب أن يكون من الاعتبارات العقلية.

ثم[۳] الذي يدلّ على كون العدد من الأمور الاعتبارية أنّ الأربعة لو كانت موجودة في الأعيان لكانت إمّا جوهراً أو عرضاً؛ لا جائز أن تكون جوهراً و إلّا لَما احتاجت إلى محل فتعيّن أن تكون عرضاً موجوداً قائما بالإنسان مثلاً أو بالفرس؛ فإمّا أن يكون كل واحد من أشخاص الإنسان أو الفرس فيه كلُّ الأربعية، أو بعضها، أو لا كلها و لا بعضها؛ و الأول بَيِّنُ الفساد؛ و الثاني هو أن يكون في كل واحد من تلك الأشخاص بعض الأربعية و ذلك البعض هو الوحدة، فلايوجد في كل شخص من الأشخاص إلّا الوحدة[٤] دون[٥] الأربعية، فالوحدة و الأربعية ليس لها[٦] محل إلّا[۷] العقل؛ و الثالث و هو أن لايوجد في كل واحد من أشخاص الإنسان لا كل أربعية و لا بعضها، فيتعيّن[۸] أن يكون محلّها العقل و ذلك هو المطلوب[۹].

[الإمكان أيضاً من الاعتبارات العقلية]

و أمّا الإمكان، فحكمُه حكم الوجود في أنّه لايزيد على ماهيات الممكنات في الأعيان؛ إذ لو كان الإمكان زائداً في الأعيان لكان موجوداً من جملة الموجودات؛ فيكون بالضرورة إمّا واجبَ الوجود لذاته، أو ممكنَ الوجود لذاته:

---

۱. حكمة الإشراق، ص ٦٧.
۲. د: ـ الذي.
۳. م: + إنّ.
٤. ب: الواحدية.
٥. ذ: بدون.
٦. د: ـ لها.
۷. د: ـ إلّا.
۸. د: فتعيّن.
۹. همان، ص ٦٨ با شرح و تفصيل شهرزوری.

لا جائز أن يكون واجبَ الوجود لذاته و إلّا لَما صحّ أن يكون وصفاً لغيره، لأنّ ما كان وصفاً لشيء[١] فلابد من افتقاره إلى ذلك الشيء؛ و المفتقر إلى شيء يمتنع أن يكون واجب الوجود لذاته؛ لكن الإمكان يتصف به جميع الماهيات الممكنة فيستحيل أن يكون وجوده واجباً لذاته.

و لا جائز أن يكون ذلك الوجود ممكناً لذاته، و إلّا لافتقر إلى علة و تلك العلة هي الماهية لا محاله؛ لأنّ كل ممكن الوجود لذاته فهو واجب الوجود بالغير؛ و وجوب الممكن إنّما حصل بنفس الماهية لا بغيرها[٢]؛ فوجود الممكن معلول للماهية[٣]، و كل معلولٍ ممكنٌ فوجود الممكن ممكنٌ، و إلّا لزم أن يكون واجباً و الواجب ليس بمعلول فوجود الممكن لابدّ و أن يكون ممكناً فيكون له إمكانٌ آخر؛ و يعود الكلام إليه في أنّ هذا الذي هو إمكان الإمكان إمّا أن يكون نفسَ وجود الإمكان أو زائداً عليه، و محال أن يكون إمكان الإمكان نفس الإمكان، لأنّ إمكان الممكن يجب أن يكون قبل وجوده و كل ما يجب أن يكون قبل الشيء لايجوز أن يكون نفس ذلك الشيء؛ ينتج من الأول أنّ الإمكان ليس نفسَ وجود ذلك الممكن.

أمّا كون الإمكان قبل وجود الممكن، فلأنّ وجود الممكن معلَّل بإمكانه، فيصحّ أن يقال: إنّما وُجِد لأنّه كان ممكناً؛ و لايقال إنّما أمكن لأنّه وجد؛ و ما عُلِّل بشيء يجب أن يكون متأخراً عنه؛ و أمّا بيان الكبرى و هي أنّ كل ما وجب قبل الشيء لايكون نفس ذلك الشيء، لامتناع تقدّمِ الشيء على نفسه؛ فوجب أن يكون إمكان الإمكان زائداً على نفس وجود الإمكان، و هكذا يعود الكلام إلى إمكان الإمكان إلى غير النهاية؛ فيلزم وجود سلسلة من الإمكانات مترتّبة غير متناهية موجودة معاً و ذلك محال؛ فالإمكان[٤] لايزيد على الماهية في الأعيان[٥].

و هذا الإمكان غير الإمكان الذي يجب تقدّمه على الحادث، لِصدقِ الإمكانِ

---

١. د: ـ لأنّ ما كان وصفا لشيء.
٢. د: لا بغير.
٣. م، د: بالماهية.
٤. د: محال فإنّ الإمكان.
٥. حكمة الإشراق، ص ٦٨ ـ ٦٩؛ التلويحات، ص ٢٥؛ المشارع، ص ٣٤٨ ـ ٣٥٠.

الأول الاعتباري على الحادث و الأزليات؛ و الإمكانُ الثاني الذي هو الاستعداد لايوجد للأزليات[۱].

[الوجوب أيضاً من الاعتبارات العقلية]

و أمّا الوجوب، فإنّه لايزيد في الأعيان على الماهية الواجبة، سواء كان الوجوب بالذات أو بالغير؛ إذ لو زاد عليها مع أنّ الوجوب صفة للوجود[۲] فلايخلو إمّا أن يقوم بنفسه، أو لا؛ فإن لم‌يكن قائماً بنفسه يلزم أن يكون ممكناً، و كل ممكنٍ فله إمكانٌ من ذاته و وجوبٌ بالغير، ثم يعود الكلام إلى ذلك الإمكانِ و الوجوبِ؛ و لايقف بل يذهب[۳] آحاد إمكاناته[٤] و وجوباته مع الترتيب إلى غير النهاية موجودة معاً، و ذلك محال.

و[٥] لأنّ الوجوب إذا كان بالغير يكون وجوب الشيء بالغير متقدّماً على وجوده، فإنّه يجب أوّلاً بالغير ثم يوجد ثانياً، لا أنّه يوجد أوّلاً ثم يجب ثانياً؛ فالوجوب[٦] المتقدّم مغاير للوجوب[۷] المتأخر؛ فيكون للوجوب وجودٌ و[۸] للوجود وجوبٌ و هكذا يذهب كل واحد من الوجوب و الوجود متكرِّراً على الآخر إلى ما لا نهاية له، و ذلك محال.

و إن كان الوجوب الذي هو صفة للوجود قائماً بنفسه، فإمّا أن يكون ممكناً لذاته، أو واجباً لذاته:

لا جائز أن يكون ممكناً لذاته و إلّا لزم ما ذكرنا من المحال الأول.

و لا جائز أن يكون واجباً[۹] لذاته و إلّا لكان الواجب لذاته محتاجاً إلى غيره، لكون الصفة محتاجةً إلى الموصوف و ذلك باطل؛ و لأنّ الوجوب إذا قام بنفسه و كان مع ذلك واجباً، يكون وجوبه زائداً عليه، لأنّا يمكننا أن نتعقّل ذلك الوجوبَ القائمَ بنفسه و نشكّ في أنّه واجب أو ممكن؛ فيلزم أن يكون وجوب

---

۱. د: في الأزليات.
۲. م، د: للموجود.
۳. د: لايقف على مذهب.
٤. د، م: إمكانه.
٥. ت، د: ـ و.
٦. م، د: و الوجوب.
۷. ن: للوجود.
۸. ن: ـ و.
۹. د: ـ واجباً.

الوجود مغايراً لنفس الوجوب؛ و يعود الكلام في هذا الوجوب الثاني كما كان في الوجوب الأوّل، و كذلك في الوجوب الثالث و الرابع إلى ما لايتناهى؛ فيلزم وجود وجوبات مترتّبة موجودةٍ معاً إلى غير النهاية و ذلك محال؛ فالوجوب و الإمكان لايزيدانِ على الماهيات في الأعيان، بل يزيدانِ في الذهن.

[الجوهرية أيضاً من الاعتبارات العقلية][1]

و أمّا الجوهرية، فليست زائدة في الأعيان على نفس الجسمية؛ و لا على الذاوات المجردة العقلية؛ بل الجوهرية من الاعتبارات و الصفات العقلية[2]؛ و يكون جعلُ الشي جسماً أو عقلاً و نفساً هو بعينه جعلُه[3] جوهراً.

و أمّا قول المشائين إنّه الموجود لا في موضوع، فقد عرفتَ أنّ نفي الموضوع سلبي و الموجودية عرضية.

فإن قالوا بأنّ هذا التعريف ليس بحدٍّ و لا رسم تام بل هو رسم ناقص، و الجوهرية أمرٌ آخر وراء هذا التعريف، فإذا قيل لهم: فاشرحوا لنا حقيقةَ الجوهرية و عرِّفونا[4] ماهيتّها و ذاتياتها؛ فيصعب عليهم ذلك و لايقدرون عليه. و من عادة هولاء و دأبِهم أن[5] يجعلوا الحقائقَ المعلومة ـ لكثرة ما لزمهم من الأقوال ـ مجهولةً.

ثم إذا سلّمنا لهم أنّ الجوهرية أمرٌ آخر موجود في الجسم أو العقل مثلا، فيكون لها وجودٌ لا في موضوع؛ فتكون لا محالة موصوفةً بالجوهرية فيكون لها جوهرية أخرى؛ ثم يعود الكلام إلى جوهرية الجوهرية[6] متسلسلاً إلى ما لايتناهى.

---

١. حكمة الإشراق، ص ٧٠.

٢. ت، د: ـ بل الجوهرية من الاعتبارات و الصفات العقلية.

٣. م، د، ب: جعلها.

٤. د: عرفو.

٥. د: دأبهم أنّهم بأن.

٦. ن: الجوهر.

[العرضية أيضاً من الاعتبارات العقلية][١]

و العرضيه لا تزيد في الأعيان على نفس السواد و البياض و غيرهما من الأعراض؛ و لقد صدق بعضُ علماء[٢] المشائين أنّ العرضية خارجة عن حقيقة الأعراض غير داخلة في ذاتها؛ لأنّها من الصفات و الاعتبارات العقلية، إلّا أنّ بعضهم ـ كما عرفتَ ـ علّل خروجَها عن حقيقة الأعراض أنّا[٣] قد نعقل شيئاً و نشكّ في عرضيته؛ و لو كانت العرضية داخلة في حقيقتها لم يمكن ذلك؛ و لم يتفكر هذا القائل أنّه[٤] إذا شكّ في عرضية شيء فقد شكّ لا محالة في جوهريته؛ فكان يجب أن يحكموا في الجوهرية أنّها غير داخلة في حقيقة الجواهر كما حكموا في العرضية أنّها غير داخلة في حقيقة الأعراض. و كون السواد و البياض أو الحلاوة و غيرها كيفيةً، عرضي لكل واحد منهما و هو من الاعتبارات العقلية[٥].

قاعدة

[في طريق معرفة النوع البسيط و المركب و أحكامهما][٦]

النوع قد يكون بسيطاً و قد يكون مركباً.

و طريق معرفة ذلك أنّ النوع لابدّ و أن يكون متحصّل الذات في الذهن من ذاتيات[٧]. فتلك الذاتيات المتغايرة في الذهن إن كانت متغايرةً في الخارج، فذلك هو «النوع المركب» كالإنسان و الفرس؛ و إن لم تكن متغايرةً في الخارج بل يكون جعلُ كل واحد من تلك الذاتيات هو جعلُ الآخر فذلك هو «النوع البسيط» كالسواد؛ فإنّه نوع متحصل الذات في الذهن من اللون و هو الجنس، و من قابضية البصر و هو الفصل، الذي به امتاز السواد عن البياض و الصفرة و غير

١. همان، ص ٧٢.
٢. د: ـ علماء.
٣. م، د: بأنّا.
٤. م: بأنّه.
٥. همان، ص ٧٢.
٦. المشارع، ص ٣٦٢؛ التلويحات، ص ٢٤؛ المقاومات، ص ١٧٠.
٧. ن: ذاتيان.

ذلك من الألوان. و لكن هذا الامتياز و التغاير بين الجنس و الفصل إنّما هو في الذهن؛ و أمّا في الخارج فلا تغايُرَ بينهما، بل جعلُ الجنس هو بعينه جعلُ الفصل و النوع؛ فإنّ الذي جَعلَ السوادَ لوناً هو بعينه الذي جعلَه سواداً؛ فلايقال جعلَ لوناً فجعلَ سواداً، كما لايصحّ أن يقال جعلَ سواداً فجعل لوناً؛ بل جعلَهما في الأعيان شيئاً واحداً بحيث إذا وُجِد هذا اللون فقد وُجِد السواد و إذا لم‌يوجد هذا السوادُ فلايمكن أن يُوجَد هذا اللون؛ بل عسى إن وجد فيكون لوناً آخر غير السواد. فالسواد و البياض و سائر الأنواع البسيطة لايمكن أن ينسلخ عنها فصولها الذهنية و تبقى بعد ذلك، سواء قَرَنّا بها فصولاً[1] أخرى أو بقيتْ مجردة من غير افتقار [إلى][2] فصل.

و أمّا الأنواع المركبة فتُخالِف ذاتياتُها ذاتياتِ الأنواع البسيطة في تغايرِ الجعلَين؛ فإنّ الحيوان ـ الذي هو من الأنواع المركبة ـ لَمّا شارك النباتَ في الجسمية و النموّ و امتاز عنه بالنفس الحيوانية[3]، فيكون جعلُه جسماً نامياً في الخارج غير جعلِه ذا نفسٍ حيوانية في الخارج[4]؛ فإنّه يمكن أن يزول عن الحيوان النفسُ و يبقى بعد زوالها ذلك الجسمُ بعينه موجوداً. فإنّ الإنسان و الفرس و سائر الحيوانات تبقى جسميتها بعد الموت؛ فلا جرم يصحّ أن يقال فيها إنّ كل واحد جُعِل جسماً فجُعِل حيواناً؛ لأنّ الذاتي الأعم، و هو الجسم، مغاير للذاتي الأخصّ، أعني النفس الحيوانية في الخارج؛ و ليست الأنواع البسيطة كذلك، فإنّ اللونية التي للسواد لو كان لها وجودٌ مغاير لخصوص السواد لأمكنَ أن نزيل[5] عنها خصوصية السواد و نقرن[6] بها خصوصية البياض؛ و التالي باطل فالمقدّم مثله.

و بيان اللزوم أنّ اللون لذاته لايقتضي أن يكون سواداً أو بياضاً؛ و إلّا لوجب أن يكون كل لون إمّا سواداً أو بياضاً و ليس كذا؛ و إذا لم‌يقتض اللونُ أن

---

١. د: قرنها فصول / ب: قربانها فصولاً.
٢. همهٔ نسخه‌ها: - إلى.
٣. د: عنه بالحيوانية.
٤. ت، د: ـ في الخارج.
٥. د: يزول / م: يزيل.
٦. د: يقترن.

يكون سواداً أو بياضاً أو أمراً مخصوصاً، فلو كان اللون مغايراً لخصوص السواد في الخارج كان لنا استبقاء[١] اللونية مع زوال السواد بخصوصه، ثم نقرن[٢] بها خصوصية البياض؛ كما كان لنا أن نستبقي الهيولى و نزيل عنها صورةً مبدّلةً بصورة أخرى، كما نزيل صورة الهوائية عن هيولاها و نلحق بها صورة المائية؛ و أمّا بطلان التالي فهو بيّنٌ.

فعلم من هذا التقرير أنّ النوع البسيط شيء واحد في الأعيان لا تغاير بين ذاتياته[٣] في الخارج و لا لها جَعلان؛ و إن كانت ذاتيات الأنواع البسيطة متغايرة في المفهوم العقلي؛ فافهم ذلك!

و أيضاً، لو كان للجنس وجود في الأعيان، غير وجود الفصل، لزم وجود جواهر معاً مترتّبة إلى غير النهاية، و التالي باطل فالمقدّم مثله.

و بيان اللزوم أنّ الجسم المركّب من الهيولى و الصورة كل واحد من جزئَيْه جوهر عند القوم ـ على ما عرفته ـ فيكون للجوهرية المقولة عليهما وجودٌ في الهيولى، و يكون للهيولى فصلٌ آخر موجود؛ لأنّ الجوهر لمّا كان عندهم جنساً ـ على ما اشتهر ذلك من أقوالهم ـ فيكون جنساً للهيولى فتحتاج الهيولى أن تمتاز عن غيرها من الجواهر بفصلٍ، و يكون هذا الفصل جوهراً موجوداً في الأعيان، كما كان الجنس كذلك، لأنّ[٤] المفروض أنّ كلّ ما تركّب[٥] من الجنس و الفصل يكون لجنسه وجودٌ مغاير لوجود[٦] الفصل[٧] في الأعيان؛ ثم لابد و أن يكون فصل الهيولى جوهراً، لأنّ الهيولى جوهر و فصلها مقوّم لها، و مقوّم الجوهر جوهر.

و إذا كان فصل الهيولى جوهراً فيجب أن يكون مركّباً من جنسٍ ـ و هو الجوهر ـ و من فصل؛ و يكون وجود الجنس مغايراً لوجود الفصل في الأعيان؛ ثم فصل الفصل جوهرٌ موجود في الأعيان فيكون له جنس و فصل متغايران[٨]؛

---

١. د: استغناء.
٢. د: يقرن.
٣. م: ذاتياتها.
٤. د: لا.
٥. ب: يركب.
٦. د: لوجوده.
٧. م، د: فصله.
٨. ب، م: متغايرين.

و هكذا يلزم أن يكون لكل فصل[١] فصل إلى غير النهاية؛ فيلزم وجود جواهر مترتّبه غير متناهية موجودة معاً و هو[٢] محال؛ و يلزم أيضاً من ترتّب الجواهر في الهيولى ـ على ما ذكرنا ـ أن تكون الهيولى مركّبة في الأعيان من الجنس و الفصل؛ و حينئذ لايكون بين الجنس و المادة و بين الفصل و الصورة فرقٌ؛ فإنّ الجنس و الفصل ليس لكل واحد منهما جعلٌ مغاير[٣] لجعل[٤] الآخر في الأعيان، بل لهما جعلٌ واحد. و[٥] أمّا المادة و الصورة، فلكلٍّ واحد منهما جعلٌ غير ما للآخر في الأعيان. فلو لميكن جنسُ الهيولى و فصلُها[٦] في الخارج شيئاً واحداً متحدَي الجعلَين لزم أن يكون الجنسُ[٧] مادةً و الفصلُ صورةً[٨]، فيحصل بسبب ذلك في الهيولى تركيب قابلي و صوري؛ فلاتكون بسيطة في الخارج، و قد صرّحوا بأنّها بسيطة في الأعيان لا تركيب فيها على مذهبهم؛ و هكذا يكون حكم سائر البسائط الجوهرية[٩].

و هذا الوجه فيه[١٠] تساهلٌ؛ فإنّك قد عرفت أنّ الجوهر ليس عمومُه عمومَ الأجناس؛ و أنّ الهيولى و الصورة ليس الأمر فيهما على ما ذكروه[١١]؛ و كذلك الأجناس و الفصول؛ و لذلك لم يكن هذا الوجه برهانياً.

و أورد الشيخ الإلهي أنّ هذا المحال ـ و هو وجود السلسلة المترتبة الغير المتناهية ـ إنّما لزم من جعلِنا[١٢] للجنس وجوداً غير وجود الفصل في الأعيان، و هذا[١٣] المحذور لازم عند الحكم بأنّ الجنس و الفصل متغايران في الأذهان فقط.

و أجاب عنه بأنّ خطرات الأذهان لاتجب النهاية فيها، فلاتقف عند حد بحيث لايمكنها التجاوز؛ فإنّ الذهن يتصور[١٤] أنّ الأربعة نصف الثمانية و ثلث الإثنى عشر و ربع الستة عشر، و هكذا يمكنه أن يتصور و يعتبر نسبة الأربعة

---

١. د: ـ فصل.
٢. د: ـ معاً و هو.
٣. ب: مغايراً.
٤. د: للجعل.
٥. د: ـ و.
٦. د: فصلهما.
٧. د: للجنس.
٨. د: الصورة.
٩. المشارع، صص ٣٦٥ ـ ٣٦٨.
١٠. د: ـ فيه.
١١. د: ذكر.
١٢. د: جعلها.
١٣. د: هو.
١٤. ن: بتصور.

إلى ما لا نهاية له من الأعداد، إلّا أنّ الحاصل في أذهاننا من هذه النسبة لايكون إلّا متناهياً؛ فإنّ ما لا نهاية له يستحيل اجتماعه في الذهن دفعة واحدة.

و النوع الذي فيه جواهر مرتبة[١] غير متناهية، إذا كان كل واحد من تلك الجواهر موجوداً في الأعيان يجب أن يمتاز كل واحد عن الآخر في الخارج بفصل، فيلزم أن تكون موجودة معاً في الخارج؛ هذا إذا كان الامتياز بين تلك الجواهر في الخارج؛ فإن كان[٢] الامتياز بينها[٣] في الذهن فلايلزم من ذلك أن تكون متميزة في الذهن موجودة معاً فيه[٤]. فإنّ إحاطة الذهن بما لا نهاية له[٥] بمعنى أنّها موجودة معاً فيه[٦] على سبيل التفصيل[٧] محال؛ بل لايتميز في الذهن منها و لايحصل إلّا ما خطر فيه. و أمّا الذي لم يخطر فيه فلايكون له ماهية ذهنية، لأنّ الماهية الذهنية[٨] ما كان لها وجود في الذهن؛ فما لا وجود لها فيه و لا تميين، فلا تكون ذهنية، أي لاينتهي إخطارها في الذهن إلى حدٍ لايمكن إخطار غيرها فيه. و هذا المفهوم من اللانهاية التي بحسب الذهن ليس بممتنع، كما امتنع بالمعنى المذكور في الخارج؛ على أنّ اللانهاية لها[٩] مفهوم آخر ليس بممتنع أيضاً، و هو أن يحصل في الذهن مفهوم اللانهاية من حيث هو ذلك المفهوم من غير اعتبار أنّه في الخارج أو في غيره. و لأذهاننا قوة على تصور مفهوم اللانهاية من حيث هو[١٠] كذلك، و إلّا لم نتمكّن من الحكم بسلبه[١١] عن شيء آخر، لأنّ التصديق يجب أن يسبقه تصور المحكوم عليه و المحكوم به و نفس الحكم.

و ليس الحكم بأنّ الجنس و الفصل جعلهما واحد[١٢] مخالفاً[١٣] لما ذكره المعلم الأول؛ فإنّ مرادَ المعلم بقوله: إنّ وجود الجنس مغاير لوجود الفصل، المغايرة الذهنية[١٤] لا المغايرةُ الخارجية، و قد صرّح هذا الفاضل بذلك لمّا فرق

---

١. د، م: مترتبة
٢. د: ـ كان.
٣. د: بينهما.
٤. ن: معاقبة.
٥. د: ـ له.
٦. ن: معاقبة.
٧. د: + فيه.
٨. م: ـ الذهنية.
٩. ن: له.
١٠. د: ـ هو.
١١. د: على سلبه.
١٢. ن: واحداً.
١٣. ن: مخالف.
١٤. د: ـ المغايرة الذهنية.

بين الجنس و المادة، فقال[١]: إنّ الجنس ليس له جعل غير جعل الفصل، بل جعلهما جعل واحد[٢] و ذلك عبارة عن اتحاد وجوديهما؛ و أمّا المادة فإنّ[٣] لها جعلاً غير جعل الصورة، و ذلك يدل على تغاير وجوديهما.

و أمّا البرهان الذي يستدل به من يقول: إنّه لا تغاير بين الجنس و الفصل في الأعيان، فهو هذا:

لو كان للجنس وجود مغاير لوجود الفصل في الخارج لكان كل واحد من السواد و البياض و غيرهما من الألوان مركباً في الأعيان من اللونيه، التي هي الجنس، و من أمر آخر هو الفصل؛ فكل واحد منهما عند الانفراد إمّا أن يكون محسوساً أو لايكون؛ فإن[٤] كانا غير محسوسين، فعند الاجتماع إن لم يحصل هناك هيئةٌ محسوسة لم‌يكن السواد و البياض و غيرهما من الألوان محسوساً؛ و إن حصل هناك هيئةٌ محسوسة كانت زائدة على الجنس و الفصل، فلاتكون الهيئة السوادية أو غيرها متقوّمة بهما، هذا خلف.

و إن كان أحدهما محسوساً دون الآخر، فعند انضمام الآخر إليه إن حصل هناك هيئةٌ أُخرى محسوسة وجب إحساسُنا بمحسوسين مختلفين و ليس كذا؛ و إن لم‌يحصل هناك هيئةٌ أُخرى محسوسة كان المحسوس هو الجنس الذي هو اللون دون الفصل؛ فلايكون السوادُ المحسوس مركباً من الجنس و الفصل في الخارج، بل يكون عبارة عن الجنس الذي هو اللون فقط، و ليس كذا.

و أمّا إذا كان كل واحد من الجنس و الفصل عند الانفراد محسوساً، فعند الاجتماع إمّا أن يبقيا كذلك أو لا؛ فإن بقيا كذلك لزم أن يكون إحساسنا[٥] بمحسوسين و ليس كذا؛ و إن لم يبقيا محسوسين عند الاجتماع كما كانا عند الانفراد؛ فإمّا أن يكون المحسوس أحدهما أو لايحس شيء[٦] منهما؛ فإن كان

---

١. د: فيقال.
٢. ن: جعلا واحداً.
٣. د: و إن.
٤. د: و إن.
٥. د، م: إحساساً.
٦. د، ب: بشيء.

المحسوس أحدهما فقط عاد ما ذكرناه من المحال[١]؛ و إن لم‌يكن شيء منهما محسوساً، فإن لم‌يحصل باجتماعهما[٢] هيئةٌ محسوسة كان السواد المحسوس غير محسوس؛ و إن حصلت هيئةٌ محسوسة مع كون الجنس و الفصل غير محسوسَين عند الاجتماع لم‌تكن الهيئة المحسوسة نفسَ[٣] مجموعهما، إذ[٤] المجموع عبارة عن الجنس و الفصل و قد فرضناهما غير محسوسين، فيكون المجموع المركب منهما لا محالة غير محسوس و تكون الهيئة المحسوسة خارجة عنهما؛ فلايكونان مقوِّمَين لتلك الهيئة المحسوسة مع تركيبها[٥] منهما، هذا خلف.

فالحق أنّ السواد و البياض و كل واحد من سائر الألوان بسيط واحد في الأعيان[٦] لا تركيب فيه في الخارج بحيث يكون في ذات كل واحد منهما لونية مطابقة للونية الآخر في الحس؛ و إن كانت لونية أحدهما مطابقة للآخر في العقل؛ إذ لولا المطابقة العقلية لامتنع أن تكون اللونية جنساً، و إذا كانت المطابقة ذهنية فلا تكون اللونيه في الأعيان موجودة مع شيء آخر بحيث يكون هناك جعلان، بل الذي جعل السواد لوناً هو الذي جعل اللون سواداً[٧].

و أمّا الأنواع المركبة فبخلاف هذا؛ فإنّ جعل كل ذاتي يخالف جعل الذاتي الآخر في الأعيان؛ فإنّ النبات و الحيوان لمّا اشتركا[٨] في ذاتي أعم هي[٩] الجسمية، و هي جنس لهما، فامتياز كل واحد منهما عن الآخر بالنفس النباتية و الحيوانية و هما الفصلان؛ و جعلُ كل واحد منهما مغايرٌ لجعلِ الجسم الذي به الاشتراك. فقد ظهر لك الفرق بين الأنواعِ البسيطة و المركبة و ذاتياتِ كل واحد من النوعين؛ فالسواد و غيره من الألوان لا جزء له في الخارج لا جنسيٌ و لا فصليٌ، لا مجهولٌ[١٠] ـ كما هو مذهب المشائين ـ و لا غير مجهول؛ بل السواد

---

١. د، م: ـ من المحال.
٢. د: اجتماعهما.
٣. ب: ـ نفس.
٤. ن: إذا.
٥. ن: تركيبه.
٦. د، م: الأذهان.
٧. المشارع، صص ٣٦٧ ـ ٣٦٨.
٨. ن: اشتركت.
٩. ب: و هي.
١٠. د: + كل.

شيء واحد معلوم كما هو محسوس و المحسوسات ـ كما عرفت ـ من حيث هي محسوسةٌ تصوّرُها من الأمور الفطرية التي لا تفتقر إلى تعريف[1].

و أمّا مَن عرّف السوادَ بأنّه «لون جامع للبصر»، و البياضَ بأنّه «لون مفرِّق للبصر»، فقد عرّف الشيء بما هو أخفى منه؛ فإنّ السواد و البياض و سائر المحسوسات و المشاهدات هي المبادئ التي تنتهي إليها الفطريات[2]، فلاينبغي أن تعرّف بشيء؛ فجميع الأجناس و الفصول و الأنواع البسيطة إنّما تؤخذ[3] باعتبار جهةٍ عقليةٍ اعتباريةٍ.

فإن قلت: ذاتيات الأنواع البسيطة من الأجناس و الفصول متكثرة في الذهن متغايرة فيه، فكيف طابقها من الموجودات الخارجيه شيء واحد: فإنّ السواد في الخارج شيء واحد بسيط و له ذاتياتٌ ذهنية كاللونية و فصلها و هما متغايران في الذهن و مع ذلك يطابقان السواد الخارجي الواحد؟ و كيف[4] يكون الشيء الواحد مطابقا للأمور الكثيره؟.

و قد يتقرر[5] هذا السوال على وجه آخر: و ذلك بأن يقال إنّ الحاصل في الذهن إن لم‌يطابقه ممّا[6] في الخارج شيءٌ كان جهلاً؛ فإنّ الجهل عبارة عن حصول صورة في الذهن غير مطابقة لِما في الخارج؛ و إن طابَقَه ممّا في الخارج شيء واحدٌ كانت الأمور المتغايرة في الذهن المتكثرة فيه مطابقة لشيء واحد عيني لا تركيب فيه، و ذلك محالٌ؛ فلابدّ و أن يكون الأمر الخارجي فيه تركيب مطابق للتركيب الذهني، و حينئذ يلزم أن تكون اللونية و فصلُها بل ذاتيات جميع الأنواع البسيطة و كذلك الوجود و الوجوب و الإمكان و الوحدة و غير ذلك أموراً زائدة حتى[7] الماهيات المضافة[8] إليها في الأعيان، فتكون موجودة[9] في الخارج.

---

۱. الشارع، صص ۳٦۸ ـ ۳٦۹.
۲. د: النظريات.
۳. د، ب: يوجد.
٤. د: فكيف.
٥. د: يقرر.
٦. ب: عما.
۷. ب، د: على.
۸. د: المضاف.
۹. د: موجود.

و الجواب عن هذا السؤال على التقدير الأول، إنّك قد عرفت في أول هذا الفصل كيفية مطابقة الشيء الواحد الخارجي للأمور المتكثرة في الذهن المتغايرة فيه؛ فإنّ المقدار الأطول و الأقصر المذكورين كل واحد منهما في الخارج شيء واحد و هو مركب من جهة الذهن من المقدار المطلق و من ثلاثة أذرع أو ذراعين اللذين يعمّان كل ما هو من نوعهما و من المقدار المخصوص المعيّن؛ فإذا قلنا إنّ المقدار الخارجي الذي هو ثلاثه أذرع مثلاً أو ذراعان مطابق لِما في الذهن من الأمور المتكثرة التي هي ثلاثة اعتبارات لانعني به المطابقة من جميع الوجوه، و إلّا لزم أن يكون البسيط الذي هو مركب في الذهن فقط مركباً في الخارج أيضاً؛ فلايكون البسيط بسيطاً، هذا خلف.

و يلزم من ذلك أيضاً أن يكون المثال الذي أخذناه من[1] الجوهر القائم بنفسه في الخارج قائماً بنفسه في الذهن؛ فلايكون المثال ذهنياً محضاً و قد فرضناه كذلك هذا خلف؛ فالمطابقة الواردة في كلام الحكماء هاهنا المراد بها المطابقة من بعض الوجوه لا غير.

و أمّا الجواب عن هذا[2] السؤال على التقرير الثاني، فلانسلّم أنّ الحاصل في الذهن إذا كان غير مطابق لِما في الخارج يكون جهلاً؛ و ذلك لأنّ[3] الجهل إمّا أن يكون بسيطاً و هو عدم العلم و لا تعلّق له بما نحن فيه؛ و إمّا أن يكون مركّباً و هو الذي أخذ الصورة في الذهن على أنّها مطابقة لِما في الخارج، مع أنّها لاتكون مطابقة لذلك الشي؛ و لايلزم من ذلك أن تكون الصورة الذهنية الغير المطابقة لِما في الخارج جهلاً، بل الأشياء التي تحصل في الذهن قد تكون أمثلة لِما في الخارج فيجب أن تكون مطابقة له، و قد يكون وجودها الذهني في حكم الوجود الخارجي الذي لغيرها؛ و لايشترط في هذا القسم المطابقة من[4] جميع الوجوه.

و الأبيض و الأسود و أمثالهما لمّا كان عبارة عن ما قام به البياض و

---

۱. م: في.
۲. ب: ـ هذا.
۳. د: ـ لأنّ.
٤. د: في.

السواد[١] لم‌يدخل في مفهومه الجوهرية و العرضية و الجسمية؛ لكن نعلم من خارج أنّ الأبيض و الأسود لايكونان إلّا جسمين، لا من مفهوم الأبيض و الأسود حتى لو أمكن قيامهما بغير الجسم لقيلَ على ذلك الشيء أنّه أسود أو أبيض.

و يجب أن تعلم أنّ[٢] الأنواع التي لايمتنع التكثر فيها، كالعدد و الأشكال المثلّثة و المربّعة و المخمّسة و المسدّسة[٣] و هلّم جرّاً إلى ما لانهاية له، و كذلك النفوس الناطقة، فإنّ هذه الأقسام الثلاثة و إن كان الواقع منها غير متناه يبقى من أعدادها شيء لايقع سواء كان ذلك الشي بصدد الوقوع في الزمان المستقبل أو لم‌يكن كذلك[٤].

و هذا الفصل كلّه من المباحث المهمّة الحكمية و الأسرار النفيسة العقلية التي يجب على الطالب المحقِّق إتقانُها و فهمُ معانيها؛ فإنّ بها تنحلّ الشبهات و الشكوك و تتقرر الحكمة في الأذهان و النفوس.

[الموجود ينقسم إلى قارّ الذات و غير قارّها]

و اعلم[٥] أنّ الموجود ينقسم إلى قارّ الذات و غير قارّها. و يخرجون من هذا التقسيم أبحاثَ «الحركة» في العلم الكلي، و قد غلط جماعة بسبب الحركة التي لايمكن بقاؤها زمانين، فحكموا أنّ جميع الهيئات لايمكن بقاؤها زمانين[٦].

و قد زيّفنا حجتهم في المغالطات فلا حاجة إلى إعادتها[٧].

ثمّ إذا كان السواد و البياض و الحلاوة غيرَ ثابتةٍ فيكون كل واحد منها نفسَ الحركة فيكون غير نفسه؛ ثمّ الهيئات على تقدير عدم بقائها زمانين، تبقى زماناً واحداً[٨]، و قد عرفت أنّ الزمان ينقسم إلى غير النهاية ليس[٩] له جزء

---

١. د: + إن.
٢. ب: ـ أنّ.
٣. ب: المثلثية (همچنين در بقيه).
٤. بيشتر مطالب تكرار گذشته است و منبع و مآخذ آن نقل شد.
٥. د، م: فاعلم.
٦. المشارع، ص ٣٧١.
٧. رسائل الشجرة الإلهية، ج ١، ص ٤٦٦.
٨. ب: واحدة.
٩. د: شيء.

لايتجزى فيجب أن يستمر بقاؤه أكثر من زمانين، لانقسامه إلى أجزاء زمانية غير متناهية.

و أيضاً، إذا كانت ماهية السواد و البياض و غيرهما ممكنةً، فلاتصير ممتنعة بعد الوجود، فيجب أن تبقى ممكنة في ذاتها؛ و إذا كان الزمان الأول كالزمان الثاني بالنسبة إلى ثبات الهيئة فيكون إمكان ثباته في الزمان الثاني كإمكان ثباته[1] في الثاني، و إلّا لزم[2] أن يمتنع لذاته بعد أن كان ممكناً و ذلك محال[3].

[الموجود ينقسم إلى ما يمكن عليه التناهي و إلى ما لايمكن]

و الموجود ينقسم إلى ما يمكن عليه التناهي و إلى ما لايمكن؛ و يخرجون من هذا التقسيم أبحاث تناهي الأبعاد و آثار القوى التي في العلم الكلي[4].

[الموجود ينقسم إلى ما يمكن تجزئته و إلى ما لايمكن]

و أيضاً الموجود ينقسم إلى ما يمكن تجزئته و إلى ما لايمكن؛ و يخرجون من هذا التقسيم أبحاثاً تتعلق بالنفس و الجوهر الفرد و غير ذلك و قد مرّ بيانه[5].

[الموجود ينقسم إلى ما يصح أن يكون جزءاً لحقيقة أخرى و إلى ما ليس كذلك]

و أيضاً الموجود ينقسم إلى ما يصح أن يكون جزءاً لحقيقة أخرى و إلى ما ليس كذلك.

---

۱. د: إلى بيان الهيئة ... إمكان بيانه ... كإمكان بيانه.

۲. د: في الأول و إلّا يلزم.

۳. المشارع، ص ۳۷۱.

٤. المشارع، ص ۳۷۲.

٥. همانجا. اين موضوعات در طبيعيات مورد بحث قرار گرفت.

و القسم الأول، هو الذي لا بد و أن يؤخذ[١] مع اعتبار مادي أو صوري[٢] أو جنسي أو فصلي[٣].

و القسم الثاني، هو الذي يكون إمّا نوعاً بسيطاً أو مركباً أو شخصاً منهما[٤]، فإنّها لا تصير أجزاء لحقيقة أخرى كالعقل و زيد و الإنسان و السواد؛ و إن كان الأسود من حيث هو أسود يصح أن يكون جزءاً لحقيقة أخرى.

[الموجود ينقسم إلى ما يصحّ عليه الحركة و إلى ما لايصح عليه]

و أيضاً الموجود ينقسم إلى ما يصحّ عليه الحركة كالجسم و إلى ما لايصح عليه.

و هذا القسم إن لم‌يمكن عليه أصلاً فهو كالعقل الذي لايمكن عليه[٥] لا بالذات و لا بالعرض، أو يمكن بوجه من الوجوه كالنفس المتحركة في الكيف من هيئة إلى أخرى؛ و أمّا الصور و الأعراض فلايمكن حركتها بالذات بل بالعرض، و قد مرّ تقرير هذا[٦].

و أنت[٧] إذا أعطيتَ تقاسيم الموجود في العلم الكلي حقَّها أمكنك أن تأتي على جميع قواعد العلم الطبيعي و الإلهي و الرياضي أيضاً، بحيث تصير العلوم كلها علماً واحداً، إلّا أنّ التفصيل الذي ذكره المعلّم الأول و الترتيب أولى و أليق، على ما لايخفى ذلك على الذكي و الفطن. و هذا آخر ما قصدنا بيانه في العلم الكلي فلنشرع بعد ذلك في العلم الإلهي[٨].

---

١. د، ب: يوجد.
٢. د: الاعتبار المادي و الصوري.
٣. ب: ـ أو فصلي.
٤. در الشارح، ص ٣٧٢ عبارت چنين است: «و الثاني ما هو نوع أو شخص منه إمّا مركب أو بسيط» و اين عبارت رساتر است از آنچه در متن آمده است.
٥. ب: لم يمكن علية ... لايمكن علية.
٦. همان، ص ٣٧٣.
٧. م: فأنت.
٨. م، د: + بعون الله تعالى و حسن توفيقه.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

[الفن الثاني]

[في العلم الإلهي]


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الفن الثاني

في العلم الإلهي

و يشتمل على فصول:

الفصل الأوّل:

في إثبات واجب الوجود و ما يليق بجلاله[1]

اعلم أنّ المحقّقين من الحكماء كالمعلّم الأول و أتباعِه من القدماء و مِن المتأخّرين كالشيخ الرئيس و الشيخ الإلهي ذكروا على إثبات واجب الوجود عدّة براهين و هي متقاربة المعاني.

البرهان الأول[2]: ندّعي أنّه[3] لابدّ و أن يكون في الموجودات موجود واجب الوجود لذاته؛ إذ لو لم‌يكن كذلك لكان كل واحد من تلك الموجودات ممكناً لذاته؛ و التالي باطل فالمقدّم[4] مثله.

أمّا الملازمه فبيِّنةٌ لِما مرّ أنّ كل موجود إمّا واجب الوجود لذاته أو ممكن الوجود لذاته، و إذا لم‌يكن واجباً فهو ممكن؛ فكل[5] واحد من تلك الموجودات

---

۱. د، م: بحاله.

۲. التلويحات، المورد الأول في واجب الوجود و ما يليق بجلاله، التلويح الأول، ص ۳۲ و شرح ابن كمونه بر آن. شهرزورى تفصيل مطلب سهروردى را به سه برهان از شرح ابن كمونه برگرفته است.

۳. د: إنّه يدّعى.

۴. ب: و المقدم.

۵. د، م: و كل.

ممكنٌ مفتقر إلى علة؛ فيكون مجموع الممكنات ممكناً مفتقراً إلى علة، لا فتقاره إلى كل واحد من أجزائه التي هي غيره؛ و كل مفتقر إلى الغير ممكن؛ فهذا المجموع ممكن مفتقر إلى غيره؛ و لأنّ المجموع مفتقر إلى كل واحد من الأجزاء الممكنة و المفتقر إلى الممكن أولى بالإمكان.

فعلم ممّا ذكرنا أنّ مجموع الممكنات ممكن و كل ممكن مفتقر إلى علة تامة؛ ينتج من الأول أنّ مجموع الممكنات مفتقر إلى علة تامة؛ و تلك العلة يجب أن تكون خارجة عن ذلك المجموع لكون ذلك المجموع بجملته و أجزائه ممكناً؛ فالعلة المؤثّرة في المجموع يجب أن تكون مغايرة له و خارجة عنه؛ فتلك العلة لاتخلو إمّا أن تكون ممكنة أو واجبة؛ فإن كانت ممكنةً، واجبٌ أن تكون من جملة الآحاد الداخلة في المجموع، و حينئذ لا تكون خارجة عن المجموع و أجزائه، لكن يجب أن تكون خارجة عنهما؛ فتعيّن أن تكون العلة التامة للمجموع واجبةَ الوجود لذاتها و ذلك هو المطلوب[١].

البرهان الثاني[٢] ـ و هو يرجع إلى البرهان الأول و هو تفصيله ـ لو لم يكن في جملة الموجودات علة[٣] واجبة الوجود لذاتها لكان كل واحد من تلك الموجودات ممكناً، فيكون المجموع المفتقر إلى كل واحد من الممكنات ممكناً؛ فعلته التامة إمّا أن تكون نفسه أو ما يكون داخلاً فيه من الأجزاء إمّا كلها أو بعضها ـ معيّناً كان أو غير معيّن ـ أو ما يكون خارجاً[٤] عنه و عن أجزائه.

لا جائز أن تكون العلة نفس المجموع و إلّا لزم تقدّم الشيء على نفسه و تأثيره فيه و هو محال؛ و لا جائز أن تكون العلة جملة أجزاء[٥] ذلك المجموع، إذ جملة أجزاء الشيء عبارة عن مجموع ذلك الشيء فيلزم أن يكون الشيء مؤثراً في نفسه و ذلك محال؛ و لا جائز أن تكون العلة كل واحد من الأجزاء و إلّا لزم أن يكون كل واحد من الأجزاء مؤثراً في نفسه و في كل واحد من الآحاد التي هي

---

١. المشارع، صص ٣٨٦ ـ ٣٨٧؛ التلويحات، ص ٣٣ و شرح ابن كمونه بر آن.
٢. التلويحات، همان، برهان سوم ابن كمونه.
٣. د: علية. ٤. ب: خارجة.
٥. د: ـ أجزاء.

علل؛ فإنّ المؤثر في المجموع يجب أن يكون مؤثرا في كل واحد من أجزائه.

و إن كانت العلة بعض الأشياء فسواء كانت معيّنة أو غير معيّنة فهو محال، لكون كل واحد من الأجزاء ممكناً مفتقراً إلى علة، فجميع تلك الأجزاء مفتقرة[١] إلى علة خارجة عن السلسلة المكنة و إلّا لوجب دخولها فيها و ليس كذلك؛ و لأنّ المجموع إذا كان ممكناً فهو مفتقرة بالضرورة إلى علة غير داخلة في المجموع، لأنّ العلة بهذا التفسير هي التي لايسبقها علة أخرى و إلّا لكانت العلة هي السابقة لا ما هو داخل[٢] في السلسلة الممكنة؛ فإنّ كل واحد منها لابد و أن يسبقه علة أخرى و حينئذ لايكون شيء منها علة على هذا التفسير؛ فوجب أن تكون العلة الخارجة عن المجموع و أجزائه واجبة الوجود لذاتها، و ذلك هو المطلوب.

البرهان الثالث[٣]: إن كان في الموجودات ما هو واجب الوجود لذاته فقد ثبت المطلوب و إلّا فكل واحد منها ممكن الوجود و كل ممكن يفتقر إلى علة تكون موجودة معه في الزمان، إذ لو جاز تقدّمها عليه في الزمان لكان المرجّح حاصلاً بدون الترجيح و ذلك محال؛ فعلّة الممكن لابدّ و أن تكون موجودة معه في الزمان؛ فإن كانت تلك العلة واجبة ثبت المطلوب، و إن كانت ممكنة فتفتقر[٤] إلى علة أخرى؛ ثم تلك العلة إن كانت ممكنة عاد الكلام إليها كما في الأول، و[٥] يلزم إمّا الدور المستلزم لتقدّم الشيء على نفسه و هو محال، و إمّا التسلسل المقتضي لوجود علل و معلولات مترتّبة موجودة معاً إلى غير النهاية و قد عرفت بطلانه؛ فلابدّ من الانتهاء إلى علة واجبة الوجود تنقطع بها السلسلة الغير المتناهية الممتنعة الوجود، و ذلك هو المطلوب.

---

١. د: الأجزاء مفتقر إلى علة مجموع تلك الأجزاء مفتقر.

٢. د: داخلة. ٣. همان، برهان دوم ابن كمونه.

٤. ب: تفتقر. ٥. د: ـ و.

و أورد أثير الدين الأبهري[١] على ما ذكرناه[٢] بأنّا لانسلّم أنّ العلة المؤثرة في المجموع لابد و أن تكون مؤثّرة في كل واحد من أجزائه؛ فإنّه يجوز أن تكون العلّة المؤثّرة في المجموع من حيث هو مجموع و لا تكون مؤثّرة في كل جزء من أجزائه، بأن يكون بعض الأجزاء غنيّاً عن المؤثر أو محتاجاً، لكن لا إلى هذا المؤثّر المذكور، بل يكون حاصلاً بمؤثر آخر. فإنّ المجموع المركب من الواجب و الممكن ممكنٌ؛ لأنّه مفتقرٌ إلى الممكن و المفتقرُ إلى الممكن يجب أن يكون ممكناً فالمجموع المركب من الواجب و الممكن ممكنٌ. ثمّ إنّ المؤثر في المجموع إنّما هو الواجب لذاته و مع ذلك فليس بمؤثر في كل واحد من أجزائه، و إلّا لوجب أن يكون مؤثراً في نفسه و ذلك محال؛ فهذا مثال[٣] ما يكون بعض أجزاء المجموع مستغنياً عن العلة.

و أمّا مثال ما يكون بعض الأجزاء حاصلاً بمؤثر آخر، فهو كالسرير الذي يكون بعض أجزائه متقدّمة على البعض بالزمان؛ فإنّ علته التامة ليست علة لكل واحد من أجزائه، و إلّا لوجبت[٤] الأجزاءُ بوجوبها و ليس كذا؛ فإنّ العلة التامة إن كانت موجودة مع الجزء المتقدّم الذي هو الخشب، يلزم[٥] تأخّر المعلول عن العلة[٦] التامة و ذلك محال؛ و إن كانت موجودة مع الجزء المتأخر الذي هو الصورة لزم تقدم المعلول على علته التامة، و ذلك أيضاً محال.

ثم أورد على نفسه سؤالاً، و ذلك أنّا ما ادّعينا أنّ العلة المؤثّرة في المجموع لابد و أن تكون مؤثّرة في كل واحد من أجزائه مطلقاً، بل مرادنا أنّ العلة المؤثرة في مجموع الممكنات[٧] لابد و أن يكون مؤثراً في كل واحد من أجزائه[٨]؛ فلايرد علينا المجموع المركب من الواجب و الممكن، إذ لايصدق عليه

---

١. نقل سخن ابهری نیز از ابن کمونه است: «و شكّك الإمام أثير الدين الأبهري رحمه الله ...» و امّا این سخن ابهری در کتاب منتهى الأفكار في إبانة الأسرار او، ص ٣٠٦-٣٠٧ آمده است. نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، مجموعهٔ شمارهٔ ٢٧٥٢، صص ٢١٣-٢٥٨.

٢. د: ـ على ما ذكرناه.
٣. ن: أمثال.
٤. د: لوجب.
٥. د، م، ب: لزم.
٦. د: علته.
٧. د: ـ الممكنات.
٨. د: ـ من أجزائه.

أنّه مجموع الممكنات.

ثم إنّه أجاب[1] عن هذا السؤال أنّ قولكم: «نحن ندّعي أنّ المؤثّر في مجموع الممكنات لابدّ و أن يكون مؤثّراً في كل واحد من أجزائه»، ليس ذلك ببيّنٍ[2]، بل ذلك ممّا يحتاج إلى البيان.

ثمّ إنّه قرّر[3] البرهان على وجه آخر فقال[4]: المجموع المركب من آحاد كيف كان، لابدّ له من علة تامة؛ فعلّته التامة لايجوز أن تكون نفس المجموع، لامتناع تقدّمِ الشيء على نفسه؛ و لا جزءاً من الأجزاء الداخلة فيه و إلّا لَما كان المجموع متوقّفاً على غير ذلك الجزء من باقي الآحاد، و لا شيء من العلة التامة كذلك.

و إذا امتنع أن تكون العلة التامة للمجموع[5] نفسه، أو جزءاً من أجزائه، بقي أن تكون العلة إمّا خارجةً عن ذلك المجموع، أو مركّبةً من الداخل و الخارج؛ و على كل واحد من التقديرين، يلزم ثبوت موجود واجب الوجود لذاته، و ذلك هو المطلوب.

و أورد[6] على هذا مستفسراً[7] بأنكم ماذا تريدون بالعلة التامة؟ إن أردتم بها مجموع الأمور التي يفتقر المجموع إلى كل واحد منها، فلِمَ قلتم إنّ نفس المجموع ليس بعلّة تامة بهذا[8] المعنى؟ و إن أردتم بها ما يكون مؤثراً في وجود المجموع لكن بشرط وجود غيره فلِمَ قلتم إنّ العلة التامة بهذا المعنى لايكون المعلول متوقفاً على غيره؟ ألا ترى أنّ المجموع المركب من الواجب و الممكن كيف يحتاج إلى علة و تلك العلة[9] لايجوز أن تكون المجموع؛ و لا خارجة عنه بل يجب أن تكون داخلة فيه و مع ذلك فالمعلول متوقف على غيره؟

---

۱. ایراد و پاسخ از ابهری است به نقل ابن کمونه.
۲. د، م: بيّناً.
۳. د: أقرر.
٤. مقصود ابهری است به نقل ابن کمونه و شرح و تفصیل شهرزوری.
٥. د، م، ب: المجموع.
٦. یعنی أثیر الدین ابهری.
۷. د: مستشعراً.
۸. د: ليست بعلة بهذا.
۹. د: ـ العلة.

و الجواب[١] أنّ المجموع المركّب إذا كان تركيبُه[٢] عن آحاد ممكنة فلابدّ و[٣] أن تكون العلة التامّة لذلك المجموع علةً مؤثرة في كل واحد من آحاد ذلك[٤] المجموع، و إلّا لزم أن يكون بعض الآحاد[٥] الذي لاتؤثّر فيه علة المجموع إمّا أن يكون مستغنياً عن العلة بالكمالية فلايكون ممكناً و قد فرضناه كذلك، هذا خلف؛ و إمّا أن تكون له علةٌ مؤثرة غير علة المجموع؛ و تلك العلة إن كانت واجبة ثبت المطلوب، و إن كانت ممكنة فعند قطع النظر عن تلك العلة لايكون ذلك البعض من الآحاد حاصلاً، فلايمكن حصول المجموع؛ و يلزم حينئذ أن تكون العلة التامّة غير تامّة لتخلُّف المعلول عنها. فعُلِم أنّ الآحاد إن كان فيها واجب الوجود ثبت المطلوب، و إن كانت الآحاد كلها ممكنة فعلة المجموع يلزم أن تكون علة لكل واحد من تلك الآحاد؛ و لزم على كل[٦] تقديرٍ إثباتُ موجود واجب الوجود[٧] لذاته. و من هذا يعلم أنّ السرير الذي له أجزاء ممكنة، فعلة المجموع متى كانت تامة كانت علةً لكل واحد، فيجب تقدّمُ تلك العلة على كل واحد من الأجزاء.

و أمّا المجموع المركّب من الواجب و الممكن، فليس كلامنا في هذا المجموع الاعتباري؛ و إنّما المقصود إثبات واجب الوجود؛ فإن كان هناك مجموع مركب من الواجب و الممكنِ ثبتَ مطلوبُنا، و إن لميكن هناك واجب كان الجميع ممكناً فيحتاج إلى علة؛ و تلك العلة على ما ذكرنا يجب أن تكون علة لكل واحد من الأجزاء، و يلزم على كل تقديرٍ إثباتُ واجب الوجود على التفصيل المذكور في البرهان.

و أمّا ما ذكره بعض المتأخّرين أنّه يجوز أن يكون في الوجود جملٌ غير

---

١. د، م: فالجواب. ظاهراً اين جواب از ابن كمونه است كه كفته است: «و أنا فقد أجبتُ عن هذا في جواب الشكوك التي أورده الإمام العلامة نجم الدين الدويراني [الدبيران صحيح است] رحمه الله على كتاب المعالم».

٢. ب: تركبه.

٣. د، م: ـ و.

٤. د، م: ـ ذلك.

٥. د: الآحاد و.

٦. ب: + واحد.

٧. د: ـ الوجود.

متناهية و يكون كل واحد منها مشتملةً على موجودات ممكنة غير متناهية.

و جوابه[1]: أنّا قد أقمنا البرهان قبل هذا على أنّ كل جملة مؤلّفة من علل و معلولات ـ كان ترتيبها طبيعياً أو وضعياً ـ فإنّه يجب فيها النهاية؛ و الجمل التي جوّزوا[2] أن يكون كل واحد منها غير متناهية لابدّ و أن يكون تأليفها من علل و معلولات على الوجه الذي ذكرناه؛ و إلّا لاستحال وجودها، فيجب لا محالة تناهيها؛ فتنتهي إلى الواجب لذاته ـ جلّتْ عظمته و عزّتْ قدرته و علَتْ كلمته ـ رغماً لآناف الجاحدين من المتقدّمين و المُذَبذَبين الحائرين[3] من المتأخّرين. و سيجيء في ترتيب الوجود له تتمة.

[طرق أخرى في إثبات الواجب لذاته تتعلق بالأجسام و الحركة و النفس]

و قد استدل الحكماء ـ رضي الله عنهم ـ على إثبات الواجب لذاته بطرق[4] أخرى تتعلق بالأجسام و الحركة:

الطريق الأول[5]: إنّ الأجسام منقسمة إلى أجزاء و كل ما له أجزاء فهو مفتقر إلى كل واحد من أجزائه الذي هو غيره؛ فكل جسم فهو مفتقر إلى غيره، و المفتقر إلى الغير ممكن، فكل جسم ممكن.

و لأنّ الأجسام مؤلَّفة من الهيولى و الصورة، فتفتقر إلى كل واحد منهما، و كل واحد منهما غيرُه؛ و كل مفتقر إلى الغير ممكنٌ، فالجسم ممكن.

و أيضاً، الأجسام تفتقر إلى جهات هي غيرها؛ و كل ما افتقر في وجوده إلى غيره فهو ممكن؛ فالأجسام ممكنة فتفتقر إلى علة؛ و تلك العلة لا تكون جسماً ـ لِما سيأتي أنّ الجسم لايكون علة لجسم آخر ـ و لا جسمانياً و إلّا لزم الدور.

---

١. «فجوابه» مناسب تر است.
٢. ن، م: جوزن.
٣. ب: الجائرين.
٤. ب: بطريق.
٥. المشارع، ص ٣٨٨. شهرزوری اثبات واجب از طريق اجسام را تفصيل داده وبه سه طريق تبيين كرده است.

فعلّةُ العالَم الجسماني أمر روحاني إن كان واجب الوجود ثبت المطلوب، و إن كان ممكن الوجود فيفتقر إلى علة؛ و يلزم حينئذ أحد الأمرين: إمّا أن يدور الافتقار أو يتسلسل، و كل واحد منهما باطل؛ فلابدّ من الانتهاء إلى واجب الوجود لذاته، و هو المطلوب.

الطريق الثاني: الأجسام مشتركة في الجسمية، فالامتياز بينها إنّما هو بالصفات؛ و اختصاص بعضها ببعض الأجسام إن لم يكن لعلة كان ذلك الاختصاص بالبعض دون البعض ترجيحاً من غير مرجِّح، و ذلك محال؛ و إن كان الاختصاص لعلة، فإن كانت العلة نفسَ الجسمية فلاتكون تلك الصفة مختصّةً بالبعض دون البعض الآخر، بل كانت الصفة التي بها الامتياز لازمةً لكل جسم، فلا تكون الصفة المميِّزة مميِّزة[1]، هذا خلف.

و إن كانت العلة خارجة، فإن كانت واجبة ثبت المطلوب[2]، و إن كانت ممكنة فلابد من الانتهاء إلى علة واجبة الوجود لذاتها، لئلايلزم الدور أو التسلسل المحالان[3]، و ذلك هو المطلوب.

الطريق الثالث: النطفة إن كانت متشابهة الأجزاء[4]، فعلّتها إن كانت جسمانية لزم أن يكون الحيوان المتولد من النطفة على شكل الكرة، و إلّا لزم أن تختلف آثار القوة الواحدة في المادة الواحدة، و ذلك محال.

وإن كانت العلة روحانية، فإن كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب؛ و إن كانت ممكنة وجب انتهاؤها إلى علة واجبة الوجود لذاتها، لِما مرّ من[5] بطلان كل واحد من الدور و التسلسل.

و إن لم‌تكن الأجزاء متشابهة فيكون كل واحد من أجزائها متشابهاً؛ فإن كانت العلة التي للأجزاء جسمانية وجب حصول أنواع الحيوانات[6] على أشكال كُراتٍ مضمومةٍ بعضُها إلى بعض و ذلك مخالف لِما عليه الوجود؛ و إن كانت

---

۱. ن: ـ مميزة.
۲. ب: ـ المطلوب.
۳. ب: المحالات.
۴. ن: ـ الأجزاء.
۵. د: في.
۶. د: حصول النوع.

روحانية وجب انتهاؤها إلى موجود واجب الوجود لذاته، لبطلان الدور و التسلسل، و ذلك هو المطلوب.

الطريق الرابع[١] يتعلق بالحركة[٢]

اعلم أنّ الحركة ليست علتُها نفسَ الجسمية و إلّا لدامت بدوامه، فكان كل جسم متحركاً، و ليس كذا؛ و لَلَزِم[٣] أن تكون الحركات متفقةً غير مختلفة، لاتفاق الأجسام في الجسميه و تشابُهِ المعلول عند تشابه العلة؛ فيجب أن يكون للحركة علة غير الجسمية؛ فإن كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب، و إن كانت ممكنةً فتنتهي إلى الواجب لذاته، على ما ذكرنا غير مرّة.

الطريقة الخامسة تتعلق بالنفس

قد علمت[٤] أنّ النفس الناطقة حادثة مع حدوث البدن فتكون ممكنةً محتاجة إلى علة و لايجوز أن تكون علتُها الجسمُ فإنّ الشيء لايفيد وجود ما هو أشرف منه؛ فعلّتها إن كانت واجبة الوجود ثبت المطلوب؛ و إن كانت ممكنة فتنتهي إلى الواجب لذاته لِما عرفت غير مرّة؛ فثبت بما ذكرنا من البراهين و الأدلة إثبات موجود واجبِ الوجود لذاته.

في[٥] أنّ ماهية الواجب نفس إنّيته

الذي يليق بجلال الواجب لذاته و عظمته بعد إثبات وجوب وجوده هو[٦] أن لايكون وجوده[٧] زائداً على ماهيته بحيث يكون له ماهيةٌ و وجودٌ، بل ماهيته هي نفس الوجود المجرد الذي لايكون عارضاً للماهيات. و الحكماء يعبّرون عن ذلك المعنى بأنّ ماهيته نفس إنّيته؛ و الذي ذكره الشيخ أبوعلي[٨] في تقريره[٩] أنّ

---

١. ب: السابع.
٢. المشارع، صص ٣٨٨ ـ ٣٨٩.
٣. د: يلزم.
٤. د: علمنا.
٥. د، م: فصل في ....
٦. ن: وجود وجوبه / ن، ب: ـ هو.
٧. م: ـ وجوده.
٨. د، م: ـ أبوعلي.
٩. التلويحات، ص ٢٤، با شرح ابن كمونه و شرح و تفصيل شهرزوری.

وجودَه لو كان زائداً على ماهيته لزم أن يكون محتاجاً إلى تلك الماهية و المحتاج إلى الشيء يكون لا محالة ممكناً لذاته، فيكون الوجود الواجبي ممكناً محتاجاً إلى علة؛ و تلك العلة المؤثرة في ذلك الوجود إمّا أن تكون نفس تلك الماهية أو غيرها؛ فإن كان الأول لزم أن تكون الماهية متقدمة على وجود نفسها بالوجود، فتكون الماهية قبل الوجود موجودة؛ فالوجود المتقدم إمّا أن يكون نفس الوجود الذي فرضناه زائداً على ماهية الواجب أو غيره؛ فإن كان نفسه لزم أن يكون الشيء متقدّماً على نفسه و ذلك محال؛ و إن كان غيره فيعود الكلام إليه غير واقف عند بعضها؛ و إلّا للزم[1] تقدم الشيء على نفسه، فيلزم أن يكون للشيء وجودات مترتّبةٌ غير متناهية موجودةٌ معاً، و ذلك محال. و لاينتقض هذا بالماهية الممكنة القابلة للوجود، فإنّها و إن كان لها وجود فهي غير متقدمة على ذلك الوجود بالوجود لكونها، غير مؤثرة فيه.

و أمّا العلة المؤثرة في الوجود فيجب تقدّمها على الوجود بالوجود؛ فعلم من هذا أنّ الماهية لايجوز أن تكون علة[2] لوجود نفسها و إن كان يجوز أن تكون علة لبعض صفاتها و عوارضها؛ فإنّ ماهية المثلث علة لزواياه الثلاث، كما مرّ تقريره.

و أمّا إذا كانت العلة المؤثرة في ذلك الوجود غير تلك[3] الماهية، لزم أن يكون الواجب لذاته محتاجاً في وجوده إلى الغير؛ فلايكون الواجب لذاته واجباً لذاته هذا خلف.

ثم الوجود إذا كان زائداً على الماهية، يكون صفةً لتلك الماهية عرضياً لها فلايكون ذلك الوجود واجباً؛ فإنّك[4] قد عرفت أنّ كل عرضي ممكن؛ فقد تبيّن أنّ ما وجوده زائد على ماهيته مغاير لها ممكن.

و أمّا الشيخ الإلهي[5] فقد أورد على قولهم: لو كان وجود الواجب زائداً على

---

١. د، م: لزم.
٢. ب: + الوجود.
٣. م: ـ تلك.
٤. ش: قابل.
٥. التلويحات، ص ٣٤، با شرح ابن كمونه و شرح و تفصيل شهرزوری.

ماهيته و كانت الماهية علة للوجود لزم تقدُّم الماهية بالوجود على الوجود؛ و ذلك محال لوجهين:

الأول: إنّ وجود الممكنات زائد على ماهياتها عندكم، فيكون وجودُها محمولاً عليها عرضياً لها؛ و كل عرضى لابد و أن يتأخّر وجوده عن وجود الماهية، فيكون للوجود[١] في الأعيان هوية مغايرة لهوية الماهية الحالّة فيها؛ و هوية الحالّ الذي هو الوجود محتاج إلى هوية المحلّ الذي هو الماهية، فيجب تقدم الماهية بالوجود على الوجود؛ فيكون للماهية وجود غير الوجود الذي كان حالاً فيها، و يلزم من ذلك أن تكون الماهية موجودة قبل وجودها، و ذلك محال. فلا فرق في لزوم هذا المحال بين الوجود الواجب و الوجود الممكن.

الوجه الثاني: إنّك قد عرفت في مباحث الاعتبارات الذهنية أنّ الوجود لايزيد على الماهيات في الأعيان و إنّما يزيد عليها في الأذهان فقط؛ و إذا كان كذلك فلايكون للوجود هوية في الأعيان تُغايرُ الماهيةَ العينية، فلايحتاج إلى علة مؤثرة فيه؛ فلايكون الوجود في الماهيات الممكنة متقدما عليها في الأعيان.

فالحق أنّ الذي من العلة الفاعلية[٢] إنّما هو نفس الماهيات لا وجوداتها العينية على ما يقولون؛ فبطلت الحجتان المذكورتان في الوجود الواجب. و الوجود[٣] الممكن إذا كان الوجود أمراً اعتبارياً فالوجود لايزيد في الأعيان على ماهيات الممكنات، و إن جاز أن يكون زائداً عليها في الأذهان. و أمّا الوجود الواجبي فقد تبيّن أنّه لايجوز أن يزيد على ماهيته في الأعيان.

و أمّا في الأذهان فإنّ الشيخ الإلهي[٤] ـ رضي الله عنه ـ استخرج طريقة حسنة لطيفة في أنّ الوجود الواجبي لايجوز أن يفصّله الذهن إلى ماهية و وجود، و يجوز ذلك في الماهية الممكنة أن يفصّلها العقلُ إلى ماهية و وجود عام اعتباري بحسب اعتبار العقل لها.

---

١. ن: الموجود. ٢. ن: الفاعلة.

٣. د، م: ـ الواجب و الوجود.

٤. المتلويحات، ص ٣٤: «و أقول بطريق عرشي...» با شرح ابن كمونه و تفصيل شهرزوري.

و أمّا الواجب لذاته فلايمكن اعتبار ذلك فيه؛ فماهيته في العقل ليس إلّا الوجود الخاص المشخّص.

و برهان ذلك على الوجه الإجمالي، أنّ الواجب لذاته لو جاز أن ينقسم في الذهن إلى ماهية و وجودٍ لوجب أن تكون له ماهية كلية؛ و الماهية الكلية على ما عرفتَ لاتمنع[1] لذاتها أن تكون لها جزئيات كثيرة غير متناهية، و إن جاز أن يمتنع تكثّرُها بسبب من خارج؛ فتلك الجزئيات الغير المتناهية لايجب وجود شيء منها لنفس الماهية الكلية، لأنّ نسبة جميع الجزئيات إليها نسبة واحدة على السواء؛ فلو وجب وجود شيء منها دون ما عداه لكان ذلك ترجيحاً من غير مرجِّح، و ذلك محال؛ و إذا لم‌يجب وجودُ شيء من جزئيات الماهية الواجب لذاتها لنفس[2] الماهية يلزم[3] أن لايكون الواجب لذاته واجباً لنفس ماهيته، و ذلك محال.

و أمّا تقرير هذا البرهان على الوجه التفصيلي، فهو أن يقال: إنّ الذي فصّل الذهنُ وجودَه عن ماهيته، لاتخلو تلك[4] الماهية إمّا أن تكون ممتنعة أو ممكنة أو واجبة:

فإن كانت ممتنعة الوجود لذاتها وجب أن يمتنع وجود شيء من جزئياتها؛ و إن فرض وجود بعضها فلايمتنع وجود الباقي ممّا لم‌يقع من الجزئيات المعقولة لذلك الكلي لنفس ماهيتها[5]، و إلّا لَما أمكن وجود ذلك البعض المساوي لها في تمام الماهية؛ فإذا امتنع بعض الجزئيات لماهيته وجب امتناع الباقي منها؛ و حينئذ لايمكن وجود شيء من تلك الجزئيات، و المفروض وقوع شيء منها.

و إذا لم‌تمتنع تلك الجزئيات على تقدير وقوع بعضها، وجب أن يكون كل

---

١. م: لايمتنع.
٢. ب: + الواجب.
٣. م: لزم.
٤. ش: ذلك.
٥. از اينجا تا عبارت «دقيقة ذكرها الشيخ الإلهي قدس الله نفسه في كتاب المقاومات» در ص ٢٥٥، ورق نسخه ش مفقود شده است.

واحد من الجزئيات الغير المتناهية التي[١] لم‌تقع ممكنة بحسب ماهيتها.

فإذا كان الواقعُ من جزئيات ذلك الكلي واجبَ الوجود، و كان له ماهية مغايرة للوجود، فيمكننا أن نأخذ تلك الماهية كليةً؛ و حينئذ يمكن أن يوجد لها جزئي آخر لذاتها، فإنّه لو لم‌يمكن وجود ذلك الجزئي لكان إمّا ممتنعاً أو واجباً[٢]:

لا جائز أن يكون وجوده[٣] ممتنعاً و إلّا لما أمكن وجود شيء من تلك الجزئيات المشاركة له في تمام الماهية؛ فلايمكن وجود الجزئي الواجب لذاته و قد فرضناه واقعاً؛ هذا خلف؛ فوجود ذلك الجزئي غير ممتنع.

و لا جائز أن يكون وجود ذلك الجزئي واجباً بحسب الماهية؛ فإنّ جزئيات الماهية الكلية الغير الواقعة تكون ممكنة بحسب ذاتها؛ و إلّا لكانت إمّا واجبة، أو ممتنعة؛ لا جائز أن تكون واجبةً لذاتها، و إلّا لوجب وقوعُها بالكلية؛ و لا جائز أن تكون ممتنعةً لذاتها، و إلّا لَما وقع ما شاركَها في تمام الماهية[٤]؛ فعُلِم أنّ كل كلي كان بعض جزئياته موجوداً كان ذلك الكلي و كل واحد من جزئياته ـ سواء كانت واقعة أو غير واقعة ـ ممكنةً؛ و إذا صار بعض جزئيات الماهية الكلية ممكناً يلزم أن يصير الواجب لذاته، ممكناً لذاته، و ذلك محال.

فقد صحّ من هذا أنّ الواجب لذاته يستحيل أن يكون له ماهية وراء الوجود فلايمكن أن يفصّلها الذهنُ إلى ماهية و وجود؛ فواجبُ الوجود هو الوجود المحض المجرد الغير المضاف إلى ماهية.

و اعترض الأثير الأبهري على الشيخ بأنّ وجود الواجب لو كان مغايراً لماهيته، فإذا أخذنا الماهيةَ كلية كان لها جزئيات عقلية، و تكون نسبتها إلى تلك الجزئيات واحدة، و حينئذ لايكون الواجب لذاته واجباً لذاته؛ هذا خلف.

قال: و نحن نمنع أن تكون النسبةُ المذكورة واحدةً؛ و إنّما يلزم ذلك إن لو

---

١. م، د: ـ لم‌يقع من الجزئيات المعقولة ... من الجزئيات الغير المتناهية التي.
٢. د، م: + لا جائز أن تكون واجبة لذاتها و إلّا لوجب وقوعها بالكلية و لا جائز.
٣. د، م: ـ وجوده.
٤. م، د: ـ فلايمكن وجود الجزئي الواجب لذاته ... لما وقع ما شاركها في تمام الماهية.

كان نسبة الماهية إلى الشخص الخارجي كنسبتها[1] إلى الجزئيات العقلية؛ فلِمَ قلتم[2] إنّ الأمر كذلك؟ لابدّ له من برهان.

و الجواب أنّ البرهان هو أنّ الحقيقة الكلية ـ نوعيةً كانت أو غير ذلك ـ إذا صدق عليها حد أو رسم أو اسم[3] أو غير ذلك من[4] المعاني، فإنّه يصدق على كل واحد من جزئياتها، سواء كانت خارجية أو عقلية؛ و لو[5] لم‌تكن الحقيقة واحدة لَما كان يصح ذلك؛ غاية ما في الباب أنّ الجزئي يزيد على الكلي بعوارض غير داخلة في حقيقة الذات، فتساوي جميع الجزئيات الخارجية و العقلية في الحقيقة النوعية أو غيرها دالٌّ على أنّ نسبة جميع الجزئيات ـ كيف كانت ـ إلى ذلك الكلي نسبةٌ واحدة، فاندفع إشكاله.

فواجب الوجود هو الوجود الصرف الذي لايشوبه شيء من خصوص و عموم؛ و ما عداه فمنه وجوده؛ سواء كان بواسطه أو بغير واسطة. و كلّما تكثرت مراتب الموجودات بالنزول ضَعُفَ وجودُها، كالشمس التي يحصل منها فيما يقابلها نور قويّ، ثم يضعف بعد ذلك بحسب تكثّر[6] مراتب العكوس حتى ينتهي إلى مرتبةٍ ليس[7] فيها شيءٌ من النور أصلاً؛ كما انتهت مراتب الوجود النازل من الواجب إلى مرتبةٍ لايمكن أن يحصل منها شيء من الوجود. فالوجود الواجبي لغاية كمالِه و شدة نوريته و قوة لَمَعانِه يمتاز عن باقي الموجودات الممكنة بالكمال و النقص. فالكمال في ذاته و النقصان في غيره؛ فوجوده ـ لكماله[8] ـ يستغني عن ماهية يقوم بها. و الماهيات الممكنة لِنقصها لايستغني وجودُها عن ماهية يقوم بها. و لأنّ الوجود الواجبي لشدة كمالِه كان عين ذاته و ذلك امتنع أن يكون أمراً اعتبارياً و الماهيات المكنة لنقصها و ضعفِها، كان وجودُها أمراً اعتبارياً لا وجود له في الأعيان؛ فلذلك كان الوجود

---

۱. ن: كنسبته.
۲. ظاهراً: «فإن قلتم» بايد باشد.
۳. د: ـ أو اسم.
٤. ن: ـ من.
٥. م: فلو.
٦. د: ترتّب.
۷. د، م: + منها.
۸. د: بكماله.

الواجبي كل الوجود[1] بخلاف الماهيات الممكنة التي يفصّلها العقلُ إلى ماهية و وجود؛ فلاتكون كل[2] الوجود، بل هي غير الوجود؛ و الوجود الذي يضاف إليها ليس هو نفسَ ذاتها كما كان في الواجب و لا هو داخل فيها، بل هو أمر عارض لها بحسب اعتبار الذهن. فليس الوجود الكامل إلّا هو ـ عزّ شأنه و تقدّستْ أسماؤه ـ و سائر الموجودات الممكنة الموجودة عن فيضان وجوده و كماله ناقصةٌ في مرتبة الوجود.

فإن قلت[3]: المحذور الذي لزم من جواز تفصيل الذهن للواجب لذاته إلى أمرين ماهيةٍ و وجودٍ من أخذِ الماهية كليةً لها أفراد غير متناهية لايجوز أن يكون بعضها واجباً و لا ممتنعا ـ بالتقرير الذي مرّ ـ فيجب أن يكون ممكناً؛ و إذا كان الجزئي ممكناً لذاته كان كليُّه ممكناً أيضاً لذاته؛ و حينئذ يلزم أن يكون الواجب لذاته ممكناً لذاته ـ على ما عرفت ـ و هربتم من ذلك خوفاً من أن يصير الواجب ممكناً عند تفصيله إلى ماهية و وجود؛ فلا جرم حكمتم أنّه الوجود المحض المجرد.

و يلزمكم[4] مثل ذلك المحذور في نفس الوجود الذي التجأتم إليه، و قلتم إنّه هو ذات الواجب لذاته.

و تقرير ذلك أنّ الوجود الذي هو ذات الواجب كليٌّ فلابدّ له من جزئيات عقلية غير متناهية؛ و لايجوز أن يكون بعض جزئياته الواقعة واجبة و إلّا لأمكنت الجزئيات التي لمتقع؛ و لزم أن يكون الواجب لذاته[5] الواقع ممكناً لذاته، لكون الواجب الواقع مشاركاً للجزئيات الغير الواقعة في تمام الماهية؛ فعلم أنّ المحذور اللازم في الماهية لازم في نفس الوجود.

و الجواب: هو بإبداء[6] الفرق بين الماهية و الوجود؛ فإنّ الوجود الواجب لمّا لميكن أتمّ منه و لا أكمل، و لذلك لم يكن عارضاً لشيء من الماهيات، بل كان ذلك

---

١. م، د: + و. ٢. م، د: تلك.
٣. التلويحات، ص ٣٥ با شرح ابن كمونه و تفصيل شهرزوری.
٤. م، د: فيلزمكم. ٥. د: ـ لذاته.
٦. ب: بأنّه / د: بدأ.

الوجود المجرد نفس ذات الواجب لذاته، لم‌يمكن أن يكون له في الذهن جزئيات، فإنّه ليس سبب[1] تكثُّر جزئيات الماهية إلّا انضمام أعراض توجب التكثر أو لكونها مختلفه بالكمال و النقص؛ و ليس في الوجود[2] الواجب ـ الذي هو نفس الماهية ـ شيء من هذين الأمرين، لكون ذلك الوجود المقدس وجود صرف لايخالط شيئاً من الماهيات، و لاينضم إليه مميّز[3] ذاتياً أو عرضياً يوجب تكثر الجزئيات.

و ليس في الموجودات ما هو أتمّ منه و لا أكمل، ليمكن امتياز أحدهما عن الآخر بالكمال و النقص؛ و إن كان امتيازه عن جميع الممكنات بالكمال و النقص. فإنّ الوجود الواجب لَمّا كان نفس الذات كان في أعلى مراتب الكمالية و نهاية درجات الأتمّية، و ماعداه من سائر الممكنات فوجوداتها بالنسبه إلى وجوده في غاية النقص و نهاية الضعف، لكونها وجوداً ممكناً لا واجباً، فلابد[4] و أن يكون مضافاً الى الغير و[5] مخالطاً له.

فالوجود الواجب لايتصور بوجه من الوجوه أن يكون له جزئي آخر من نوعه؛ و لو فرضنا وقوع هذا الجزئي ذهناً المستحيل و قوعه عيناً، فإذا نظرنا إلى ذلك الجزئي لم‌نجده مغايراً للأول، بل إذا حقّقنا النظر إليه كان هو الأول بعينه، من غير أن يكون بينهما تفاوت أصلاً، لعدم إمكان الامتياز في صِرف الوجود الواجب الذي لايتصور أن يكون أتمّ منه و لا أكمل.

و كذلك لايمكن الاختلاف بالشدة و الضعف في صِرف كل شيء من حيث الصِرفية[6] للعلة المذكورة.

و أمّا الماهية المعروضة للوجود[7] في الذهن فإنّه يتصور أن يكون لها جزئيات، لأنّها بسبب[8] قبولها للعرضي الذي هو الوجود، و كونِها غير مانعة للشركة، يجب وقوعها تحت مقولة من المقولات الخمس؛ و كل واحد من تلك

---

۱. د: ليست بسبب.
۲. د: وجود.
۳. ن: مميزاً.
۴. م، د: و لابد.
۵. د، م: ـ و.
۶. د: الصرفة.
۷. د: المفروضة الوجود.
۸. ب: سبب.

المقولات فلها جزئيات معلومة بالمشاهدة أو بالاستدلال؛ و جميعها ـ على ما عرفتَه ـ يقبل الأشديه و الأضعفية؛ فلابدّ[1] و أن تكون مخالطة لغيرها كما في المقولات العرضية، و مفتقرة إلى غيرها من المخصِّصات كما في مقولة الجوهر.

فالمقولات و ما هو داخل فيها لابدّ فيها من كثره؛ بخلاف الوجود الواجب الغير المخالِط لشيء من الماهيات؛ فإنّه لكمالِه و تمامه لايتصور فيه تكثّرٌ و لايمكن أن يكون له جزئي من نوعه لا ذهناً و لا عيناً، فلايكون في الوجود واجبان.

فواجب الوجود هو الوجود المحض المجرد و وجوبه كمالية وجوده، و ليس له معنى آخر مغاير[2] للوجود المحض، و لو كان كذلك للزم أن يكون مركباً و كان متكثِّراً، و قد بيّنا امتناع ذلك[3].

فالوجود المجرد الذي هو عين ذاته بسيطٌ واحد لايتصور فيه تركيبٌ بوجه من الوجوه، فلا اسم له عندنا يليق بكماله و بساطته؛ و له أسماء كثيرة بالنسبة الى ما يليق بعقولنا و أذهاننا وردت بها الشرائع الإلهية.

دقيقة[4] ذكرها الشيخ الإلهي ـ قدّس الله نفسه ـ في كتاب المقاومات[5] ـ و هي من النفائس ـ و هي أنّه لمّا قام البرهان على كون الوجود أمراً اعتبارياً فلايمكن أن يقال إنّ الواجب الوجود هو نفس الوجود، فإنّه اعتباري و كيف يتصور أن يكون ذات الذوات و أصل الوجود أمراً اعتبارياً.

ثم قال: إنّ مرادنا بالوجود هو الموجود عند نفسه و هو الحيّ، فإنّ كون الشيء موجوداً عند نفسه إنّما هو بسبب الحياة؛ فإنّ الموجود عند النفس إنّما

---

١. د، م: ـ فلابدّ.
٢. ن: مغايراً.
٣. د، م: التركيب.
٤. از عبارت «فإذا امتنع بعض الجزئيات لماهيته وجب امتناع الباقي منها» در ص ٢٥٠ تا اينجا ورق نسخه ش مفقود شده است.
٥. المقاومات، ص ١٨٧ با شرح و تفصيل شهرزورى.

هو خاصية الحيّ[١]، فإنّ غير الحيّ لايمكن أن يوجد عنده شيء لا نفسه و لا غيره؛ و لولا الحيّ ما تحقّق مفهوم «الوجود نفسه» و مفهوم الحياة غير مفهوم الوجود الذي هو اعتباري؛ فيجب أن يكون جوهر المدرك هو الحياة لا غير. فإنّ ماوراء الحيّ يمكن أن يغفل عنه مع إدراك الأنانية؛ فامتنع من هذه الجهة أن يكون الوجود ماهيةً عينية. و[٢] لو كان الواجب لذاته هو نفس الوجود فنحن نفهم ما عين ماهيته[٣] الوجود و نشكّ في أنّه هل له تحقق وجود في الأعيان أم لا؛ فيلزم أن يكون له وجود زائد، و كذلك[٤] للوجود وجود إلى غير النهاية، و ذلك محال.

و لايقال[٥] إنّ الواجب لذاته إذا كان له مفهوم غير الوجود يكون واقعاً تحت مقولة الجوهر، و[٦] يلزم أن يكون له جزئيات[٧] تقتضي إمكانه، على ما عرفت.

لأنّا نقول: إنّ الجوهرية معناها كمالية قوام الماهية و هي اعتبارية أيضاً؛ و الشركه في الأمور الاعتبارية[٨] لاتُخلّ بمفهوم[٩] الوحدة، فإنّ الشركة في أمثال هذه الأمور ضرورية.

و لمّا كان سلب الجمادية لازماً للحيوانية لا نفسَ مفهومها[١٠]، فكذلك يكون سلبُ المادة لازماً للحيّ المدرِك لذاته لا نفسَ مفهومه؛ فالحيّ المدرِك هو الظاهر لنفسه و هو النورية المجردة المقدّسة[١١]، ثم يلزمها سلب القيام بالغير؛ بخلاف نورية الأجسام فإنّها غير ظاهرة لنفسها، بل لغيرها.

و النور القائم في الأجسام مثال للنور القائم بذاته و ظلٌّ له، الضعيف للضعيف و القويّ للقويّ.

و النور[١٢] الشمسيّ القاهر[١٣] للأبصار لمّا كان أشدّ الأنوار الجرمية و

---

١. م، د، ش: ـ فإنّ كون الشيء موجودا عند نفسه ... عند النفس إنّما هو خاصية الحيّ.
٢. ن: ـ و.
٣. م: ماهية.
٤. ش: فكذلك.
٥. المقاومات، صص ١٨٧ ـ ١٨٨.
٦. ش: ـ و.
٧. ب: جهات.
٨. ش: ـ الاعتبارية.
٩. د: مفهوم.
١٠. د: مفهوم.
١١. المقاومات (ص ١٨٨): القدسية.
١٢. ب: فالنور.
١٣. د: ـ القاهر.

أقواها فهو مثال للنور الأعلى الواجبي القاهر لجميع الأنوار العقليه و ظل له، فافهمْ.

و قد أورد جماعة من المتأخرين على قول الحكماء إنّ ماهية الواجب لذاته هي الوجود المجرد، أسؤلةً:

الأول: إنّ الوجود من حيث هو وجود إمّا أن يكون مقتضياً لمقارنة ماهية أو لايكون؛ فإن كان الأول، لزم أن يكون الواجب لذاته مقارناً لماهية و قد مرّ بطلانه؛ و إن كان الثاني، لزم أن يكون وجود الممكن غير مقارن لماهيته[1] و هو محال. و إن لم‌يكن الوجود مقتضياً لواحد منهما فيكون كل واحد منهما محتاجاً إلى سبب، فيحتاج تجرّد الوجود الواجب إلى سبب، و كل محتاج[2] إلى سبب ممكنٌ فالوجود[3] الواجب لذاته، ممكن لذاته هذا خلف.

والجواب أنّ التجرد ليس أمراً وجودياً ليحتاج إلى سبب، بل هو أمر سلبي معناه عدم سبب المقارنة، فلايحتاج[4] إلى علة.

السؤال الثاني: إنّ الوجود[5] الواجب لو كان هو الوجود المقيّد بالسلب لزم أن يكون المؤثّر في وجود العالم إمّا نفسَ الوجود، من حيث هو وجود، فكان[6] كل وجود مؤثراً في العالم، و ليس كذا؛ و إن كان المؤثر فيه هو القيد السلبي فقط، وجب أن يكون العدم مؤثراً في وجود العالم، و ذلك محال.

و الجواب أنّ المؤثر في العالم ليس واحداً[7] منهما على الانفراد، بل المؤثر هو الوجود مع القيد السلبي و يكون العدم جزءاً من العلة التامة، كما عرفت جواز ذلك في مباحث العلل.

السؤال الثالث: إنّ الوجود من حيث هو وجود إن اقتضت طبيعته الاحتياج إلى الغير لزم أن يكون وجود الواجب لذاته محتاجاً إلى الغير، و ذلك محال؛ و

---

١. د: الماهية.
٢. د: ـ إلى سبب و كل محتاج.
٣. ش: و الوجود.
٤. د: لايتحاج.
٥. ن: الموجود.
٦. ش: و كان.
٧. د: واحد.

إن[1] كانت طبيعته مقتضيةً للاستغناء[2]، فكان[3] كل وجود مستغنياً ـ سواء كان واجباً أو ممكناً ـ فيكون الممكن لذاته واجباً لذاته، هذا خلف.

و الجواب أنّ الوجود من حيث هو وجود لايعرض له الاحتياج، و إنّما يكون الاحتياج عارضاً للوجود بحسب اعتبار الوجودات الخاصة.

و هذه الأسؤلة و ما شاكَلَها مبنيّةٌ على أنّ الوجود زائد[4] في الخارج على ماهيات الممكنات و كونه مشتركاً بين جميع الموجودات، و أنت إذا فهمت ما ذكرناه في فصل الأمور الاعتبارية حقَّ الفهم، لايكاد يخفى عليك أجوبة هذه و أمثالِها؛ فإنّ معرفة ذلك الفصل و استحضاره من المهمّات.

---

۱. د: فإن.
۲. م، د: الاستغناء.
۳. ش: و كان.
٤. ب: زائداً.

الفصل الثاني

في أنّ واجب الوجود واحد لا شريك له

قد علمت في الفصل الأوّل عند النظر في أنّ ماهيتَه نفسُ الوجود، أنّ العقل لايمكن أن يفصّله إلى ماهية و وجود، و لايمكن أن يكون له جزئيات ذهنية و لا خارجية، و لا كثرة فيه بوجه من الوجوه؛ فثبت بذلك كون واجب الوجود واحداً، و أنّه ليس في الوجود واجبان، و هي طريقة حسنة من خواص صاحب الإشراق؛ و هذه الطريقة الأخرى فهي المشهورة للمشائين، و هو أنّه لو كان في الوجود واجبان لزم أن يكون كل واحد منهما نفسَ الوجود المجرد، كما قرّرناه[1] فيما سلف؛ فذلك الواجبان اللذان كل واحد منهما نفسُ الوجود إمّا أن يشتركا من جميع الوجوه، و هو محال لامتناع حصول الاثنينية من غير مميِّز، فلابّد من أمرٍ يميِّز أحدَهما عن الآخر، و ليس الامتياز بينهما من جميع الوجوه لاشتراكهما في الوجود المجرد الواجبي؛ فإذا اشتركا في وجوب الوجود المجرد فيجب الامتياز بينهما بما وراء ذلك، و يكون المميِّز لا محالة عرضياً للوجود المجرد الذي كان تمام ماهية الواجب.

و قد عرفت أنّ الاختلاف بين المتشاركات إن كان بالعدد، فالامتياز بينها[2] بالأعراض؛ و إن كان الاختلاف بينها[3] بالحقائق، فالامتياز بالفصول؛ و لمّا كان

---

١. د: قرناه.　　٢. د: بينهما.

٣. د: بينهما.

الاشتراك هاهنا بين الواجبين في الوجود المجرد الواجبي كان الامتياز بينهما بالعرضي المفارق.

و هذا العرضي المميِّز لافتقارِه إلى ما يقوم به يمتنع أن يكون واجباً فيكون بالضروره ممكناً. و أمّا ما به الاشتراك أعني الوجود المجرد الواجبي الذي هو تمام ماهية كل واحد منهما لا فتقار كل واحد منهما إلى مميِّز عرضي يكون ممكناً، فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكناً لذاته، هذا خلف؛ فواجب الوجود المقدسُ واحدٌ.

و في هذا البرهان خلل؛ لأنّ الواجبين المشتركين في وجوب الوجود المجرد إنّما اشتركا في أمر اعتباري ليس هو[١] نفسَ الذات الواجبة و لا جزءاً[٢] من كل منهما، ليلزم أن يكون الامتياز بينهما بما وراء الماهية، و حينئذ يكون المحذور المذكور واقعاً و هو إمكان ما به الامتياز؛ فإنّ الوجود المجرد إذا كان اعتبارياً لا نفس الذات و لا داخلاً يكون لا محالة عرضياً لازماً لكل منهما، و المختلفات يجوز اشتراكها في لازم واحد، فيكون الامتياز بينهما بتمام ماهية الواجب لذاته؛ فيكون كل واحد منهما واجبَ الوجود لذاته من غير لزوم المحذور الذي هو إمكانُ الواجب لذاته؛ فعلم أنّ الطريقة الأولى أجود و أتم في إثبات الوحدانية.

و لأثير الدين برهان على أنّ واجب الوجود واحد؛ و هو أنّه قد ظهر أنّ الواجب لذاته وجود مجرد عن الماهية فيكون واحداً، إذ لو كان في الوجود واجبان كل واحد منهما وجود مجرد لكانا مشتركَين في ذلك الوجود المجرد عن الماهية؛ فلايخلو إمّا أن يقترن بأحدهما هوية[٣] وجودية مميَّزةٌ أو لايقترن؛ فإن اقترنت[٤] و كانت تلك الهويةُ المميَّزة حاصلة بالوجود المجرد[٥] لزم أن يكون ما به الامتياز لازماً لما به الاشتراك و ذلك محال؛ و إن كانت حاصلة[٦] بسبب

---

١. م: ـ هو.
٢. ب: جزء.
٣. د: + و.
٤. ب: اقترن.
٥. م: ـ المجرد.
٦. ش: ـ به الاشتراك و ذلك محال و إن كانت حاصلة.

منفصل كان الواجب لذاته مفتقراً في هويته إلى غيره و ذلك محال.

و إن لم يقترن بأحدهما هوية[١] وجودية مميّزة كانت الإثنينية[٢] حاصلة من غير مميّز و ذلك محال، و هذا حكمه حكم البرهان الأوّل.

و ذكر فخر الدين[٣] وجوهاً ثلاثة على و حدانية الواجب لذاته أيضاً و هي قريبة من الوجه الأوّل:

أحدها، لو كان في الوجود واجبان لكانا مشتركين في الماهية و متمايزين بما لهما من الخصوصية؛ و ما به الاشتراك مغاير لما به الامتياز؛ فيلزم التركيب[٤] المقتضي لإمكان الواجب لذاته.

و ثانيها، إنّه لو كان في الوجود واجبان مشتركان[٥] في وجوب الوجود، فإن كان الامتياز بينهما بالفصل كان الواجب لذاته مركباً؛ و إن كان الامتياز بينهما بالعوارض المفارقة المفتقرة في وجودها إلى سبب منفصل كان الواجب لذاته مفتقراً في تعيّنه إلى سبب منفصل، و ذلك محال.

و ثالثها، إنّه لو كان في الوجود واجبان لوجب أن يشتركا في وجوب الوجود الذي هو نفس ماهية الواجب و يتخالفا بالهوية؛ فإن كان الاشتراك علة للهوية المميّزة لزم أن يكون الواجب لذاته نوعه منحصراً[٦] في شخصه و المفروض خلافه.

و إن كانت الهوية[٧] المميّزة علة للماهية الواجبة كان الواجب لذاته معلولاً للهوية المميّزة، و ذلك محال.

وإن كانا متلازمين بسبب من خارج، كان الواجب لذاته مفتقراً في ذاته و هويته إلى علة خارجة عن ذاته، فيكون الواجب لذاته ممكناً لذاته[٨]، و هو أيضاً محال؛ فواجب الوجود واحد لا شريك له في ملكه.

---

١. د: + و.
٢. د: الماهية.
٣. المباحث المشرقية، ج ٢، صص ٤٧٢ ـ ٤٧٦.
٤. د: الترتيب.
٥. ن: مشتركين.
٦. ن، ش: ـ منحصراً.
٧. ش: ـ الهوية.
٨. م: ـ لذاته.

و أمّا ما يرد على هذه الوجوه، فإنّ مذهب مَن اختارها أنّ الوجود الواجبي زائد على الماهية و حينئذ لايمكن بمشيه[١] هذه الوجوه:

فإنّ لقائل أن يقول على الوجه الأول: إنّ الواجبين المشتركين في الماهية المتمايزين بالخصوصية، إذا كان الوجود عندك زائداً[٢] على الماهية[٣] الواجبة، جاز أن يكون الواجبان مختلفين بتمام الماهية و متشاركين في الوجود، فيكون كل واحد من الماهيتين علة للوجود، و لايلزم من ذلك أن يكون كل واحد من الماهيتين متقدّماً على الوجود بالوجود؛ فإنّ المفروض أنّ الوجود زائد على الماهية.

و أمّا الوجه الثاني، فنحن لانسلّم أنّهما إذا اشتركا في وجوب الوجود يلزم أن يكون الامتياز بينهما بالفصل أو بالعرضي المفارق؛ و إنّما يكون الأمر كذلك إذا كان[٤] الاشتراك بينهما في الجنس أو في[٥] النوع؛ فلِمَ قلتم إنّه كذلك؟

و أمّا الوجه الثالث، فنحن لانسلّم أنّ وجوب الوجود نفس ماهية الواجب لذاته، فكيف يكون كذلك؟ و وجود الواجب[٦] زائد على ماهيته عندكم، و الوجوب كمالية الوجود الزائد على الماهية. أو هو كيفية نسبة[٧] الوجود إلى الماهية لكون الوجود زائدا عليها[٨].

فهذه الوجوه الثلاثة لايمكن أن تتمّ على رأي مَن يرى أنّ الوجود الواجب زائد على ماهيته[٩]؛ و لاتتم أيضاً على رأي مَن يرى أنّ[١٠] الوجود في كل شيء نفسُ ماهيته؛ فإنّه لو كان في الوجود واجبان لايلزم أن يكونا مشتركين في تمام الماهية، لأنّ المفروض إذا كان هو أنّ[١١] الوجود في الواجب و الممكن نفس

---

١. ش: ـ بمشيه / ن، د، ب: تمشية.
٢. ن: زائد.
٣. د: ـ المتمايزين بالخصوصية إذا كان الوجود عندك زائداً على الماهية.
٤. د: ـ إذا كان.
٥. ش: ـ في.
٦. د: ـ الواجب.
٧. ن، م: لنسبة.
٨. م، د: على الماهية.
٩. ش: ـ و الوجوب كمالية الوجود ... على رأي من يرى أنّ الوجود الواجب زائد على ماهيته.
١٠. ن: ـ أنّ.
١١. د: ـ أنّ.

الماهية فيجوز أن يكون الواجبان مختلفين في تمام الماهية، و حنيئذ[1] يجب أن يكون وجود كل واحد منهما ـ الذي فرضناه ـ نفس الماهية مخالفاً لوجود الآخر، و على هذا فلايلزم المحال الذي ذكروه.

و برهان التوحيد إنّما يتمّ على رأي مَن يرى أنّ الواجب لذاته وجود مجرد[2] مقيَّد بقيد سلبي و هو عدم الماهية؛ و أنت فقد عرفت أنّ القيد العدمي وحده لا تأثير له في وجود العالَم، و إنّما يكون المؤثّر هو الوجود المقيَّد بذلك القيد العدمي، و نحن فقد بيّنا أنّ هذه الوجوه و أمثالها كما لاتتمّ إذا كان الوجود الواجبي زائداً على ماهيته، فكذلك لاتتم أيضاً إذا كان وجود الواجب اعتبارياً. فإنّ للخصم أن يقول: إنّ الواجبين و إن كانا مشتركين في وجوب الوجود فهو اعتباري ليس نفس الماهية الواجبة و لا داخلاً فيها، بل يكون عرضياً لازماً لكل واحد منهما و يكون الامتياز بينهما بتمام الماهية، و لايلزم من ذلك إمكان ما به[3] الامتياز الذي هو تمام ماهية الواجب.

بلى[4] لو كان الوجود الواجبي نفس ماهية الواجب فكان ما به الامتياز عرضياً لزم إمكانه و إمكان ما به الاشتراك، لافتقار الوجود الواجب المشترك ـ الذي هو تمام ماهية كل واحد منهما ـ إلى المميِّز على ما عرفت.

طريق آخر في أنّ الواجب[5] الوجود لا جزء له، لأنّ كل ما له جزء فهو معلول و كل معلول ممكن، ينتج من الأول: ما له جزء فهو ممكن.

أمّا بيان الصغرى فلأنّ كل ما له جزء فهو مفتقر إلى جزئه ضرورة افتقار الكل إلى كل واحد من أجزائه[6] و الجزء غير الكل، و كل ما افتقر إلى غيره فهو ممكن معلول، فكل[7] ماله جزء فهو معلول[8].

---

١. د: ـ حينئذ. ٢. د: ـ مجرد.
٣. ش: إمكان إمكانه. ٤. د، ش: بل.
٥. ن، د، م: واجب.
٦. م، د: ـ ضرورة افتقار الكل إلى كل واحد من أجزائه.
٧. ش: و كل. ٨. م، د: ـ فكل ماله جزء فهو معلول.

و أمّا بيان الكبرى فظاهرة لكون المعلول [مفتقراً][۱] إلى العلة الموجدة له، فعلم أنّ كل ما له جزء فهو ممكن؛ فإذا ضممنا إلى هذه المقدمه «و لا شيء من الممكن بواجب الوجود» أنتج أيضاً من الأول: لا شيء مما له جزء بواجب الوجود. فثبت أنّ واجب الوجو لا جزء له و لا تركيب فيه بوجه من الوجوه، فهو بسيط واحد.

و ما ما ذكره فضلاء المشائين أنّ واجب الوجود إذا كانت ماهيته هي الوجود المجرد فلايجوز أن يكون ذلك الوجود نوعاً تحتة أكثر من شخص واحد، إذ لو كان كذلك وجب اشتراك تلك الأشخاص في ذلك الوجود المجرد. التي هي الطبيعة النوعية، فتلك[۲] الطبيعة النوعية إن كانت مقتضية لذاتها أن يكون شخصاً معيّناً وجب أن لايوجد منها إلّا شخص واحد هو واجب الوجود، و قد[۳] فرضناه أكثر من ذلك، هذا خلف. و إن كانت تلك الطبيعة غير مقتضية أن تكون شخصاً معيّناً فتخصص[٤] الطبيعة النوعية بكونها ذلك الشخص أو هذا الشخص يحتاج إلى مخصِّص، و المحتاج إلى الغير ممكن، فالأشخاص الواقعة تحت الطبيعة النوعية التي فرضناها واجبة الوجود هي ممكنة الوجود، هذا خلف؛ فثبت[٥] أنّ نوع الواجب لذاته يمتنع أن يكون إلّا شخصاً[٦] واحداً فحسب.

و هذا البرهان إنّما يتمّ إذا كانت ماهية الواجب لذاته هي الوجود المجرد لا غير؛ فإنّا لو أخذنا وجوده زائداً على ماهيته أو أخذناه أمراً اعتبارياً فلايتمّ، على ما قرّرناه غير مرّة.

و أيضاً إذاكان النوع لابد فيه من كثرة إمّا خارجية أو ذهنية[۷]، و علم أنّ واجب الوجود لا كثره فيه بوجه من الوجوه ـ أمّا الكثره الخارجية فللبراهين المذكورة في هذا الفصل الثاني؛ و أمّا الكثره الذهنية فلِما ذكرنا[۸] في الفصل الأول ـ فلايجوز إطلاق اسم النوع عليه إلّا على سبيل المجاز، و قد صرّحنا بذلك

---

۱. ب: مفتقرة / ساير نسخ: مفتقر.
۲. م، د: و تلك.
۳. د: ـ و قد.
٤. د: فتخصيص.
٥. ب: فيثبت.
٦. د: يكون الأشخاص.
۷. ن: وهمية.
۸. ش: ذكرناها.

في مباحث الوجود.

فالكثره في ذات الواجب لذاته و إن كانت ممتنعة الوقوع فإنّها أيضاً على ما بيّنا[١] ممتنعة التصور؛ و إذا فرضنا له ثانياً ثم حقّقنا النظر إليه كان هو الأول بعينه من غير تفاوت بوجه من الوجوه؛ و امتناع تصور الثاني في الماهية الواجبة إنّما هو بالنظر إليها من حيث هي هي.

و أمّا إذا تصوّرنا الذات[٢] الواجبة بصفاتها الإضافية و السلبية، جاز أن نتصور لها ثانياً؛ و لأجل ذلك احتاج الحكماء إلى إقامة البرهان على[٣] الوحدانية.

و إذا كان واجب الوجود لا جزء له في الأعيان و لا في الأذهان لامتناع انفصاله في الذهن إلى أمرين، فهو غير داخل تحت الجنس لوجوب[٤] تركّب كل ما دخل تحته في الذهن من الجنس و الفصل، فواجب الوجود لا جنس له و لا فصل.

و كذلك الواجب لذاته ليس بجسم، فإنّه مع كونه مركّباً من الهيولى و الصورة ينقسم إلى أجزاء الكم و أجزاء الحد و ينقسم إلى الأنواع[٥]، كانقسام الجسم الكلي إلى النار و الهواء و الماء و الأرض و السماء و الكواكب، و الأشخاص كزيد و عمرو و الشمس و القمر و غير ذلك؛ و قد علمت أنّ واجب الوجود يمتنع أن يكون له جزئيات لا خارجية و لا ذهنية؛ و لأنّ الجسم و ما قام به من الأعراض مفتقر إلى الغير: أمّا الجسم، فإلى أجزائه و مخصّصاته، و أمّا الأعراض فإلى مَحالّها، و كل مفتقر إلى الغير[٦] ممكن فالجسم و أعراضه ممكنة، فلابد له من علة؛ فإن كانت ممكنةً عاد الكلام إليها فإمّا أن يدور أو يتسلسل على ما مرّ بطلانه؛ فينتهي إلى الواجب لذاته، على ما مرّ تقريره؛ فظهر أنّ الواجب لذاته لا جزء[٧] له بوجه من الوجوه.

و لمّا كان ممتازاً عن سائر الموجودات بكمال ذاته و تمام ماهيته

---

١. ن: بيننا.
٢. د: ـ الذات.
٣. د: إلى.
٤. ش: لوجب.
٥. د: أنواع.
٦. د: + فهو.
٧. ن، ب: أجزاء.

فلايحتاج إلى فصل؛ و لأنّ الفصل إنّما يحتاج إليه الشيء عند مشاركة الغير له في جنس[١].

و لمّا لم‌يدخل واجب الوجود تحت جنس فلايشارك الغير في الدخول تحت جنس[٢] فلايحتاج إلى المميِّز الفصلي؛ على أنّ ماذكرناه من البرهان في أنّ العقل لايمكن أن يفصِّل الواجب لذاته إلى ماهية و وجود و أنّه لا كثره فيه أصلاً يستغني به عن أمثال هذه الأشياء؛ إلّا أنّه لمّا كانت مسألة إثبات الواجب لذاته و مسألة إثبات الوحدانية من أهمّ المباحث العقلية و الأنظار الحكميه أحببنا التطويلَ و الإسهاب، لكثره الفائدة، و إزالةِ الشكوك و الشُبَه، و لتستقرَّ هاتان المسألتان على ما ينبغي في العقل.

فإن قلت[٣]: إنّكم ذكرتم أنّ الواجب لذاته لايشارك الأشياء في معنى جنسى[٤]، فلايحتاج في الامتياز عنها إلى الفصل ليس بصحيح؛ فإنّه يشارك الموجودات[٥] في الدخول تحت جنس الجوهر لأنّ الجوهر هو الموجود لا في موضوع و هو صادق على الواجب لذاته.

و أجاب الجماعة عنه من[٦] وجهين:

[الوجه] الأول: إنّ الموجود لا في موضوع ليس معرِّفاً للجوهر لاتعريفاً حدياً و لا رسمياً؛ و لئن سلّمنا كونه حداً أو رسماً فالحكماء لايريدون بقولهم: «إنّ الموجود لا في موضوع» الموجودَ بالفعل، و لو كان كذلك لكان كل من علم جوهرية شيء من الأشياء كالعنقاء مثلا علم أنّها موجودة بالفعل، لأنّ العنقاء إذا[٧] كانت جوهراً و صدق ذلك التعريفُ عليها و هو الموجودُ بالفعل لا في موضوع، وجب أن يُعلَم كونُها موجودةً بالفعل و ليس كذلك؛ فإنّا نعلم[٨]

---

١. د، م: الجنس.

٢. د، م: ـ فلايشارك الغير في الدخول تحت جنس.

٣. التلويحات، ص ٣٧ و شرح ابن كمونه بر آن با شرح و تفصيل شهرزورى؛ المشارع، صص ٣٩٨ ـ ٣٩٩.

٤. ن، ب: جنس.

٥. ن، ش: شارك للوجودات.

٦. د: في.

٧. د: ـ مثلا علم أنّها موجودة بالفعل لأنّ العنقاء إذا.

٨. د: + بالضرورة.

جوهريتّها جزماً و نشكّ في أنّها لها وجود في الأعيان أم لا. و لأنّ الماهية[1] الجوهرية التي للإنسانية[2] مثلاً ليست بجعلِ جاعل خارجي جعلَها جوهراً؛ و لو كان كذلك وجب أن يكون [إنساناً[3]] غير كونه جوهراً[4] و ليس كذلك، بل الإنسانية لذاتها جوهر[5]؛ و ليس كذلك وجود الماهية، فإنّه معلول الفاعلِ[6] الخارجي الذي لولاه لميمكن وجود شيء من الممكنات؛ فنسبة الجوهرية إلى الجوهر غير معلولة؛ و نسبة الوجود إلى الجوهرية معلولة؛ فنسبه الجوهرية إلى الجوهر غير[7] نسبة الوجود إليه؛ فعلم من هذا أنّ جوهرية الشيء ليست نفس وجوده بالفعل، فلايجوز أن يكون الموجود بالفعل لا في موضوع معرّفاً للجوهرية؛ بل معنى قولهم: «موجود لا في موضوع» أنّ الجوهر ماهية لو وجدت في الخارج كانت لا في موضوع[8]، و لايصدق هذا على الواجب لذاته، لأنّ وجوده نفس ماهيته؛ و ذلك غير صادق إلّا على ما يكون الوجود زائداً على ماهيته، و لأنّ الواجب لذاته[9] موجود بالفعل من جميع الوجوه، فلايصدق عليه أنّه لو وجد كان لا في موضوع.

الوجه الثاني: إنّك قد عرفت فيما سبق أنّ الوجود ليس بجنس، لأنّ الجنس ذاتيّ و الموجود ليس بذاتي لشيء لأنّ الموجود يُعلَّل بالأمر[10] الخارجي و ليس الذاتي كذلك؛ و إذا لميكن الوجود جنساً فبانضمام القيد السلبي و هو «لا في موضوع» لايصير جنساً، و على تقدير صدق الموجود لا في موضوع على الواجب لذاته لايكون ذلك جنساً.

و إذا تأمّلتَ ما سلف في مباحث الجوهر و[11] أنّه لايصلح للجنسية

---

١. م: ـ الماهية.
٢. د: للإنسان.
٣. ش: البيان؛ ن، د، م: إنسان؛ التلويحات، ص ٣٧ و شرح ابن كمونه بر آن: «لكان يكون إنساناً غير جوهر».
٤. ش: جوهر.
٥. د، م: جوهراً.
٦. م، د: للفاعل.
٧. م، د: ـ غير معلولة و نسبة الوجود إلى الجوهرية معلولة فنسبه الجوهرية إلى الجوهر غير.
٨. ش: ـ معرّفا للجوهرية بل معنى قولهم ... في الخارج كانت لا في موضوع.
٩. ش: + لأنّ وجوده نفس.
١٠. ش: الأمر.
١١. م: ـ و.

تستغني عن أمثال هذه المباحث؛ فظهر أنّ الواجب لذاته لا جنس له و لا فصل و لا جزء له في الأعيان و لا في الأذهان، فلا حدّ[1] له لأنّ المحدود يجب أن يكون مركباً من جنس و فصل، كما في الحقائق الأصلية، أو من غيرهما في غير الحقائق الأصلية، كما عرفته في الحدود.

و لمّا كان الواجب لذاته منفصل الحقيقة عمّا عداه فلايكون له لازم يوصل تصوّرُه العقلَ إلى حقيقته، فلا وصول للعقول إلى حقيقته من هذا الطريق فلا تعريف له يقوم مقام الحد؛ فإنّ الحد قولٌ دالّ[2] على ماهية الشيء و «القول» عندهم لفظ مركّب دالّ على ماهية مركبة، فكل[3] محدود مركب من جهة المعنى.

[الواجب الوجود لا ندّ له و لا ضدّ و لا جهة]

و لمّا لميكن في الوجود إلّا واجب واحد، فلا ندّ[4] له إذ النِدّ هو المثل و لا واجب لذاته غيره و هو أتمّ الموجودات و أكملُها فلا ندّ له.

و كذلك لا ضدّ له، لأنّ «الضدين هما الذاتان المتعاقبتان[5] على موضوع واحد و بينهما غاية الخلاف»، و الواجب لذاته لا موضوع له على ما عرفت، فلا ضدّ له على اصطلاح الخاصة؛ و أمّا على اصطلاح العامّة فالضد هو «المساوي في القوة الممانع»، و لمّا كان جميع ما في الوجود معلوله، منه مبدؤه[6] و إليه معاده؛ فلا ضدّ له أيضاً على هذا الاصطلاح العامي.

و لمّا كان منزّهاً عن الأجرام و الأبعاد المقتضية للجهة فلا جهة له، فلا إشارة حسية إليه، بل إنّما يشار إليه بصريح العقل و العرفان.

[واجب الوجود هو الوجود البحت و موجود لذاته و بذاته][7]

و واجب الوجود هو الوجود البحت، فلا ذات في نفسه موجودة إلّا هو؛

---

۱. م: و لا حدّ.
۲. ش: دلّك.
۳. ش: و كل.
٤. د: لا ندّ.
٥. ب، م: المتعاقبان.
٦. نسخه ها: مبدأه.
۷. التلويحات، همان، با شرح ابن كمونه و شهرزورى.

فإنّ الواجب لذاته موجود لذاته و بذاته: أمّا[1] بذاته فلأنّه لا سبب له كما للجواهر؛ و أمّا لذاته فلأنّ وجوده ليس غيره، كالأعراض التي ليست موجودة بذاتها لاحتياجها إلى سبب آخر؛ و لا لذاتها لاحتياجها إلى القيام بغيرها. فوجود جميع الممكنات من الجواهر و الأعراض إنّما هو من غيرها لا من ذاتها، مع افتقار الأعراض إلى القيام بالغير؛ فصح أنّه لا ذات في نفسه موجودة إلّا هو؛ فهو الوجود البحت الغير المخالط لغيره، و ما عداه فليس له حقيقة و وجودٌ من ذاته و في نفسه[2] بل ذلك له من الواجب لذاته.

و لمّا كان جميع الممكنات أنوارها الجوهرية و العرضية و أجسامها و ما قام بها إنّما هي حاصلة من فيضان نور ذاته و لَمَعان شعاع[3] شعاعه و كانت نسبتها إليه كنسبة شعاع الشمس و عكوسها إلى نفس قرصها، فلا ذات على الحقيقة و لا هو على الإطلاق إلّا هو، و ليس لأحد من نفسه هوية مستقلة.

و لمّا كانت القسمة التقديرية و الحدية و الوهمية ممتنعة على الواجب لذاته فهو الواحد المطلق من جميع الوجوه.

[الواجب الوجود هو الحقّ الصِرف المطلق][4]

و لمّا كان حقيقة كل شيء إنّما هو[5] عبارة عن خصوصية وجوده[6] الثابت له، فلا أحقّ باسم الحقيقة ممّن يكون نفس وجوده خصوصيته، و هو الواجب لذاته فهو «الحقّ الصِرف المطلق».

و قد يطلقون اسم «الحق» على ما يكون الاعتقاد بوجوده صادقاً دائماً، و لا أحقّ بذلك[7] ممّن يدوم الاعتقاد بوجوده صادقاً[8] أبداً، و هو الواجب لذاته و

---

١. د، م: و أمّا.
٢. ش: ـ إلّا هو فهو الوجود البحت الغير المخالط ... حقيقة و وجود من ذاته و في نفسه.
٣. د: ـ شعاع.
٤. التلويحات، ص ٣٨.
٥. م: هي.
٦. د: وجوبه.
٧. ش: ذلك.
٨. ش: ـ دائماً و لا أحقّ ذلك ممن يدوم الاعتقاد بوجوده صادقاً.

بذاته الذي هو وجود محض و هو «الخير المحض»؛ فإنّه قد[1] يراد بـ«الخير» «النافع» و لا أنفعَ من الواجب لذاته؛ فإنّه الذي أبدع الماهيات و أفادها الكمالات التي تستحقها[2] كما جاء في الوحي الإلهي: ﴿أعطى كل شيء خلقه ثم هدى[3]﴾ و هو الخير باعتبار أنّه معشوق يتشوّقه[4] كل شيء و[5] منه منبع وجوده و إليه مرجع معاده.

فالواجب لذاته الذي هو الخير المطلق و هو التام و فوق التمام لم‌يفضل من وجوده ما يليق أن يكون ذاتاً أخرى؛ و هو أجمل الأشياء و أكملها، لأنّ كل جمال و كمال في الوجود؛ فإنّه رشحٌ و فيض[6] و ظلٌّ من جماله و كماله؛ فله الجمال الأبهى و الكمال الأقصى و الجلال الأرفع و النور الأقهر، تعالى و تقدّسَ عمّا يقول الجاهلون عُلوّاً كبيراً. فهو محتجب بكمال نوريته و شدة ظهوره؛ و الحكماء[7] المتألّهون العارفون به يشاهدونه لا بالكنه، لأنّ شدة ظهوره و قوة لَمَعانِه[8] و ضعف ذواتنا المجردة النورية يمنعنا عن مشاهدته بالكنه كما منعَ شدةُ ظهور الشمس و قوة نوريتها[9] أبصارَنا عن اكتناهها لأنّ شدة نوريتها حجابها.

فنحن نعرف الحق الأول و نشاهده لكن لانحيط به علماً كما ورد في الوحي الإلهي: ﴿و لايحيطون به علما﴾[10] و قوله: ﴿لاتدركه الأبصار و هو يدرك الأبصار﴾[11].

و إثبات الوحدانية، و إن كان من أهمّ المطالب و كذلك وجوب وجوده، إلّا أنّ العلمَ بوجوده يشهد به الفطرةُ الأصلية[12]، و هو ممّا يكاد يكفي فيه التنبيه فحسب كما هو دأب[13] الأنبياء و الرسل و المتألّهين من قدماء الحكماء ـ قدّسَ

١. ن: قدير.
٢. د: يسبقها.
٣. سورة طه، آية ٥٠.
٤. ب: بشوقه.
٥. د: ـ و.
٦. ن: رفيض.
٧. ن، ب: فالحكماء.
٨. د: بهائه.
٩. د، م: نورها.
١٠. سورة طه، آية ١١٠.
١١. سورة انعام، آية ١٠٣.
١٢. م: ـ الأصلية.
١٣. ش: ذات.

الله أرواحهم أجمعين[1].

و أورد بعضهم[2] على برهان التوحيد الذي للمشّائين سؤالاً، و هو أنّ الوجود المطلق إن اقتضى من حيث هو وجود[3] أن يكون واجباً لذاته وجب أن يكون كل موجود كذلك و هو باطل؛ و إن لم يكن مقتضياً للوجوب يلزم أن يكون اقتران الوجوب بالوجود الواجب بسببٍ غير نفس ماهية الوجود[4] و ذلك يقتضي افتقار الوجود الواجب إلى موجبه لإمكانه؛ فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكناً لذاته و ذلك محال.

و أجاب الشيخ الإلهي عن هذا السؤال من وجهين:

الأول: إنّ الخصم سلّم أنّ الوجود من حيث هو وجود ينقسم إلى واجب و ممكن، فهو معترف بأنّ الواجب لذاته من أقسام الوجود، و لو كان الوجود مقتضياً للوجوب ما صحّ وقوعه على الحادث و الممكن المنافيَين للوجوب؛ فالواجب لذاته ـ على ما سلّم الخصم وقوعه فى نفس الأمر ـ داخل في الوجود.

فقوله بعد ذلك: «و إن لم يقتض الوجود أن يكون واجباً فوجوبه ممكن معلول» غير صحيح، لأنّ الوجود الواجب غير ممكن لا في نفس الأمر و لا عند الخصم؛ أمّا عند الخصم فلاعترافه بوقوع كل واحد من قسمَي الواجب و الممكن؛ و أمّا في نفس الأمر فلأنّ الواقع في الوجود خلاف ذلك فإنّ الوجود لو اقتضى الوجوب ما أمكن أن يصدق على كل واحد من الحادث و الممكن؛ فالإمكان غير صادق على وجوب الوجود. اللهمّ إلّا أن يعنى[5] بالإمكانِ العامُ أو[6] المحتمل الذي هو عبارة عن تردّد الذهن بين طرفَي النقيض، فحينئذ يمكن صدقهما على الواجب لذاته؛ فإنّ الإمكان العام الذي معناه أنّه ليس بممتنع جاز أن يصدق عليه؛ و كذلك ما تردّد الذهن في وجوده و[7] عدمه جاز أيضاً أن يكون

---

١. م، د: ـ أجمعين.
٢. التلويحات، ص ٣٦ ـ ٣٧ يا شرح ابن كمونه و شهرزورى.
٣. د: الوجود.
٤. ش: الوجوب.
٥. د: أنّا نعني.
٦. ن: و.
٧. ن: أو.

واجباً في نفس الأمر، مع اعتراف الخصم بوقوع كل من الواجب و الممكن في الوجود.

الوجه الثاني في الجواب عن السؤال ـ و هو الجواب الحقيقي ـ: إنّ السؤال إنّما يكون وارداً إذا كان الوجود له هويةٌ متحققة في الأعيان فيكون المحال المذكور حينئذ لازماً عند تقسيم الوجود إلى الواجب و الممكن؛ و أمّا إذا كان من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها إلّا في الأذهان فلايكون ذلك المحال لازماً؛ فإنّ الأمور الاعتبارية التي عرفتها[١] تخالف أحكامُها أحكامَ الأمور العينية في كثير من الأحكام:

و من جملة ذلك كونُها غير مفتقرة إلى علة تقتضي وجودها، لأنّها لايتصور وجودها في الخارج، كما كانت الأمور العينية مفتقرة إلى علل توجب وجودها؛ و حينئذ لايكون لترديده وجه[٢] ـ و هو أنّ الوجود إن اقتضى الوجوب كان كل موجود واجباً و إن لم‌يقتض افتقر اقتران الوجوب بالوجود الواجبي[٣] إلى علة إيجادِه ـ و ذلك لأنّ عند[٤] كون الوجود و الوجوب أمرَين اعتباريين[٥] لايصلحان للعلية و لايفتقران إليها، و كذلك غيرهما من الاعتبارات.

و إذا كانت الوحدة و الوجوب و الوجود من الاعتبارات العقلية فلايلزم من وصفنا الواجب لذاته بها أن يكون في ذاته كثرة[٦]؛ و إنّما يلزم ذلك إن لو كانت أموراً زائده على ذاته و ليس كذلك؛ و الوجوب لا معنى له إلّا كمال الوجود[٧] المستغني عن العلة لا غير.

و أمّا السؤال المشهور[٨] و هو أنّ الوجود الواجب لمّا كان مشاركاً للوجود الممكن وجب أن يكون ممتازاً عنه بأمر زائد على طبيعة الوجود و يلزم أن يكون الواجب لذاته مركباً ممّا به الاشتراك و ما به الامتياز فيكون ممكناً،

---

١. د، ش، م: عرفها.
٢. ن، ش، ب: ـ وجه.
٣. د، م: ـ الواجبي.
٤. ن، ب، ش: علة اتجاه عند.
٥. ن، ب، ش: أمران اعتباريان.
٦. د، ب: كثيرة.
٧. د: بالوجود.
٨. همانجا.

لافتقاره إلى كل واحد من جزئَيه[١]، فجوابه سهل[٢] ممّا سلف من القواعد التي ذكرناها؛ فإنّ[٣] امتياز الواجب لذاته عن الممكن المشتركَين في الوجود المطلق إنّما يلزم أن يكون بأمر زائد على ذاته إذا كان الوجود مقولاً عليهما بالتواطؤ؛ أمّا إذا كان مقولاً عليهما بالتشكيك ـ كما هو الحق ـ فيجوز أن يكون الامتياز بينهما بالكمال و النقص. و قد عرفت أنّ هذا النوع من الامتياز إنّما هو بنفس الشيء لا بما يزيد على ذاته، فلايكون موجباً للتركيب لا في التام و لا في الناقص، فهذا هو الجواب الحق.

و قد أجاب بعضهم[٤] عن هذا السؤال بأنّ الوجود الواجب إنّما امتاز عن الوجود الممكن بقيد سلبي، و هو عدم العلة؛ فإنّ معنى كونه واجب الوجود هو أنّه لا علة له و حينئذ لايكون القيد السلبي موجباً للتركيب؛ فهو جواب مختل من وجهين:

الأول، أنّ كون الواجب لذاته لا علة له إنّما هو تابع[٥] لوجوب الوجود، لا أنّه نفس وجوب الوجود.

الثاني، أنّ الواجب لذاته و إن شارك الممكنات في مفهوم الوجود إلّا أنّ القيد السلبي و هو «كونه لا علة له» إمّا أن يكون نفسَ مفهوم الوجود أو أمراً زائداً عليه من الوجوب أو من غيره؛ فإن كان الأول، لزم أن يكون كل وجود لا[٦] علة له و ذلك باطل؛ و إن كان الثاني[٧] لزم أن يكون في ذات الواجب لذاته كثرة و عرفت استحالة ذلك؛ فالجواب[٨] لهذا السؤال ليس إلّا ما ذكرناه أوّلاً.

و ذكر الشيخ في الشفاء[٩] أنّ واجب الوجود واحد و إلّا فليكن كثرة؛ فكون الواحد منها[١٠] واجب الوجود بذاته و كونه[١١] هو بعينه إمّا أن يكون واحداً، فيكون

---

١. ش، د، ب، م: جزئه.
٢. د: أسهل.
٣. ش: و إنّ.
٤. المشارع، ص ٣٩٦: «و أمّا ما أجيب عنه ...».
٥. ش: نافع.
٦. ن، ش: له.
٧. ب: التالي.
٨. د، م: و الجواب / ش، ب، د، م: + الحقيقي.
٩. الشفاء، الإلهيات، مقاله ١، فصل ٧، صص ٤٣ ـ ٤٧. شهرزوری با تلخیص و نقل به معنی سخن ابن سینا را نقل کرده است.
١٠. ب: منهما.
١١. ش: بذاته غير كونه / د: بذاته كونه.

كل ما هو واجب الوجود فهو هو بعينه و ليس غيره؛ وإن كان كونه واجبَ الوجود غير كونه هو بعينه بمقارنة[١] واجب الوجود، لأنّه[٢] هو بعينه إمّا أن يكون أمراً لذاته أو لعلة و سبب موجب غيره؛ فإن كان لذاته و لأنّه واجب الوجود، فيكون كل ما هو واجب الوجود هذا بعينه؛ و إن كان لعلة و سبب و موجب غيره فلكونه هذا بعينه سبب لخصوصية[٣] وجوده المنفرد سبب فهو معلول؛ فإذن واجب الوجود واجد بالكلية ليس كأنواع تحت جنس، و[٤] واحد بالعدد، ليس[٥] كأشخاص تحت نوع؛ بل معنى شرح اسمه له فقط و وجوده غير مشترك فيه، فهذه هي الخواص التي يختص بها واجب الوجود.

و أمّا خاصية ممكن الوجود فهو أنّه يحتاج إلى شيء آخر ضرورة، لجعله[٦] بالفعل موجوداً؛ و كل ما هو ممكن الوجود فهو دائماً[٧] باعتبار ذاته ممكن الوجود، إلّا أنّه يعرض له أن يجب وجوده بغيره[٨] إمّا دائماً أو في وقت دون وقت؛ و هذا يجب أن يكون له مادة تتقدم وجوده بالزمان.

و الذي يجب أن يجب وجوده بغيره دائماً فهو أيضاً غير بسيط الحقيقة، لأنّ الذي له باعتبار ذاته غير الذي له من غيره[٩] و هو حاصل الهوية فيها جميعاً في الوجود؛ فلذلك لا شيء غير واجب الوجود يعرى عن ملابسة ما بالقوة و الإمكان باعتبار نفسه، و هو الفرد و غيره زوج تركيبي[١٠]، فافهمْ.

و ذكر الشيخ الإلهي في كتاب المقاومات[١١] طريقةً في التوحيد مبنية على النفس، و هي أنّها بسيطةٌ درّاكة وحدانية غير مركّبة فيكون فاعلها[١٢] لامحالة أبسط و أدرك و أفضل، و هكذا لايزال الكمال الإدراكي البسيط مترقياً في مدراج الشرف و الفضيلة إلى أن ينتهي إلى[١٣] أفضل أسبابها و أكمل عللِها و هو الواجب

---

١. ش: يقارنه / م، د: فمقارنة.
٢. د، م: لكونه.
٣. د: فلخصوصية.
٤. د، ش: ـ و.
٥. د، م: و ليس.
٦. د، م: يجعله.
٧. ن: دائم.
٨. ب: لغيره.
٩. د: ذاته.
١٠. پايان مطالب منقول از ابن سينا.
١١. المقاومات، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.
١٢. د: جاعلها.
١٣. ن: ـ إلى.

لذاته الذي هو وجود بحت و نور محض لا ثاني له في الوجود، إذ لو كان له ثان لاشتركا في الماهية المدركة و هي غير اعتبارية، لأنّها ماهية النفس التي هي غير مدرِكة لذاتها بأمر خارج عنها فهي نفس الحياة؛ فلو كان في الوجود ماهيتان[١] مدركتان كل منهما نفس الحياة فلابدّ بينهما من فارق و يكون ذلك بالأعراض العامة الخارجية المحتاجة إلى العلة.

فإن كانت العلة ما به الاشتراك وجب اتفاقهما في ذلك فلايكون المميِّز مميِّزاً؛ و إن كان كل واحد من الذاتين مؤثراً في عرض الآخر لزم أن يكون كل منهما متقدّماً[٢] على مميِّز الآخر فيكونان[٣] متميّزَين قبل الامتياز و ذلك محال؛ أو يكون المؤثر فيهما ما هو خارج عنهما فيكون ذلك الخارج هو الواجب لذاته.

ثم قال: و برهان الاشتراك و الافتراق إنّما يذكر بعد معرفة[٤] النفس و الإدراك، لئلايقول قائل إنّهما اشتركا في أمر اعتباري كاشتراك الواجب و الممكن في الوجود؛ و هذا الاشتراك ضروري، فإنّ الخصم إذا لم‌يجوِّز إطلاق الوجود على الواجب لذاته يلزم أن يعتبر فيه مفهوم آخر كالشيئية أو الهوية أو الثبات أو غير ذلك من المفهومات اللائقة، و إلّا فلايفهم منه شيء، و حينئذ يكون مفهومه لا شيء و ذلك محال.

و إذا وجب اعتبار ذي مفهوم في الواجب لذاته يلزم[٥] الاشتراك بينه و بين غيره بالضرورة.

ثم قال: و لا برهان على الوحدة الواجبية غير هذا؛ و كذلك ما بني على وحدة العالَم و الشمس و حركاتها مع حركات العلويات.

و أمّا أنّه نفس الوجود، فقد عرفت أنّه اعتباري لايمكن تصحيحه؛ بلى هو نفس الحياة و الإدراك المغاير لمفهوم الوجود الاعتباري؛ و أمّا كونه مجرداً عن المادة فهو سلب لا صورة له في الأعيان[٦].

---

١. ش: ماهيات. ٢. م: مقدماً.
٣. ب: فيكون.
٤. از اينجا تا ص ٢٧٨، عبارت: «الحقيقة مثال الأول اسم» نسخه ب افتادگى دارد.
٥. ش: فلزم. ٦. پايان كلام منقول از المقاومات.

فهذه مباحث شريفة مهمّة لايتفطن لها[١] إلّا من عرف ذاته حق المعرفة، و كذلك في الزوايا خبايا؛ فإنّا أودعنا اللطائف التي هي الحكمة بالحقيقة في كل زاوية[٢] من هذا الكتاب؛ فإن ساعدتْك العنايةُ الأزلية و الرحمة الربانية حتى ظفرتَ بها فيا لها من نعمة! و إلّا فيا لَها من نقمة!

و واجب الوجود لايجوز عليه العدم و إلّا لكان ممكناً أن لايكون بالإمكان الخاص، و كل ممكن أن لايكون بهذا المعنى فهو ممكن أن يكون، و قد ثبت أنّه واجب أن يكون، هذا خلف؛ ثم إذا كان واجباً لذاته فإنّه[٣] يمتنع عليه العدم، فلا حاجة إلى هذا التكلّف.

تتمّة

اعلم أنّ المتكلّمين استدلّوا بحدوث الأجسام و الأعراض على وجود الواجب لذاته.

و أمّا الحكماء الإلهيّون فقد استدلّوا على وجود الواجب لذاته بالنظر في نفس الوجود من انقسامه إلى الواجب و الممكن فيشهد ذلك بالواجب، فيعرفون به وجوده.

ثمّ إنّهم استدلّوا بالنظر فيما يلزم الوجوب و الإمكان على ثبوت صفاته واحدةً واحدةً[٤]؛ ثم استدلّوا من صفاته على كيفيته صدور أفعاله عنه تعالى واحداً بعد واحدٍ، كما استدلّوا من وحدته و تنزُّهِه[٥] من الكثرة على كون الصادر[٦] الأول عنه[٧] عقلٌ[٨] هو أوّل الموجودات الممكنة.

ثمّ استدلّوا من صدور هذا العقل و أحواله على كيفية صدور باقي[٩] المعلولات من الموجودات[١٠]، كما هو مسطور في كتب الحكماء رضي الله عنهم.

---

١. د: بها.
٢. ن: زواية.
٣. د: ـ فإنّه.
٤. ن: واحداً واحداً.
٥. د: تنزيهه.
٦. د: ـ الصادر.
٧. د: + يصدر عنه.
٨. م، د: العقل.
٩. ن: صدورنا في.
١٠. م، د: ـ الممكنة. ثمّ استدلوا من صدور ... صدور باقي المعلولات من الموجودات.

و أمّا الحكماء الطبيعيّون فقد استدلّوا بوجود الحركات الفلكلية الدالّة على وجود محرِّك على وجوده. ثم استدلّوا باتصال تلك الحركات إلى غير النهاية على وجود محرِّك أول غير متحرِّك يجب انتهاؤه إلى الواجب لذاته على ما ذكرناه.

إلّا أنّ الطريق الذي سلكه الحكماء في إثبات الواجب أشرف و أوثق من طريقي المتكلمين و الطبيعيين؛ فإنّ أوثق البراهين في إعطاء اليقين إنّما هو الاستدلال بالعلة على المعلول، كما هو طريق الحكماء[١]، لا كما هو طريق المتكلمين و الطبيعيين الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة؛ فإنّه قد لايكون مفيداً لليقين[٢] عند ما يكون للمطلوب[٣] علة غيرمعروفة.

و قد أشار الوحي الإلهي إلى الطريقين بقوله: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق و أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنّه الحق﴾[٤]؛ و هذا هو حال المستدِلّين بالمصنوع على الصانع و هو النظر في آيات الآفاق و الأنفس الدالّةِ على وجود الحق الأوّل؛ و قوله[٥]: ﴿أوَ لَم يكفِ بربِّكَ انّه على كل شيءٍ شهيدٌ﴾[٦]؛ و هذا هو حال المستشهدين بالحق تعالى[٧] على كل شيء في الوجود.

و هذا الطريق و إن كان أشرف من الوجه المذكور فقد رجّح الشيخ الإلهي في المقاومات[٨] طريق الاستدلال بالحركات و النفس على هذه الطريقة من وجه آخر، لظهورها[٩] و وضوحها و قُربها من الفطره البشرية.

---

١. د: ـ كما هو طريق الحكماء.

٢. د: يفيد اليقين.

٣. م: للمعلول.

٤. سورة فصلت، آية ٥٣.

٥. ن: ـ و قوله.

٦. سورة فصلت، آية ٥٣.

٧. م: ـ تعالى.

٨. چنين ترجيحى در المقاومات يافت نشد؛ امّا در المشارع، ص ٤٠٣ پس از تبيين روش استدلال از نفس بدون اشاره به آيات و روش «مستشهدين بالحق» گفته است: «و هذا برهان ... و عند الاستبصار يترجّح على كثير ممّا سبق». و در صفحه بعد (٤٠٤) گفته است: «فإنّ إثبات وجود واجب الوجود و وحدانيته أعمّ المطالب و إن كان العلم بوجوده يشهد به الفطر و هو ممّا يكاد يكفي فيه التنبيه».

٩. د: و هو ظهورها.

الفصل الثالث

في الأسماء و الصفات التي للواجب لذاته عزّ شأنه و تقدّست أسماؤه

قد عرفت أنّ البارئ تعالى واحد، و أنّ له أسماء كثيرة هي أسماء معانٍ ليست بأسماء[1] أعلامٍ و لا هي مترادفة على معنى واحد؛ فإنّه يفهم من كل واحد منها غير ما يفهم من الآخر؛ فهي أسماء متباينة متواردة على ذات واحدة هي ذات الواجب لذاته.

[أقسام الأسماء المتواردة على ذات واحدة]

و الأسماء المتواردة[2] على ذات واحدة بحسب معان مختلفة تكون على أقسام ستة[3]:

القسم الأول: أن يكون الاسم دالاً بالمطابقة على جميع المعاني الذاتية التي للشيء إن كان له معان ذاتية؛ و إن[4] كان ذلك الشيء بسيطاً لا تركيب فيه فيكون دالاً بالمطابقة على تلك[5] الحقيقة. مثال الأول اسم «الإنسان» لزيد، فإنّه يدل

---

۱. د: أسماء. ۲. د: الواردة.

۳. برگرفته از التفسير الكبير فخررازى، ج ۱، ص ۱۱۱، «المسألة الثامنة في أقسام الأسماء الواقعة على المسميات» فخررازى ۹ قسم ذكر كرده است.

٤. د: فإن.

٥. از ص ۲۷۵، عبارت: «النفس و الإدراک لئلايقول قائل» تا اينجا از نسخه ب افتاده است.

بالمطابقة على جميع ذاتياته[١]، و هي الجوهر و الجسمية و النموّ و التغذية و الحيوانية و الناطقية. و مثال الثاني الذي[٢] لا تركيب فيه دلالة اسم «الله» على معناه البسيط الوحداني[٣].

القسم الثاني: أن لايكون الاسم دالاً بالمطابقة على جميع ذاتيات الشيء بل يكون دالاً على بعضها، كاسم «الجسم» لزيد مثلاً أو الحيوان أو الناطق؛ فإنّ كل واحد من هذه الذاتيات غير دالّ بالمطابقة على جميع ذاتيات زيد عند جعلِه اسماً له و إنّما يدل على بعضها.

القسم الثالث: أن لايكون الاسم دالاّ بالمطابقة على معنى ذاتي بل يكون دالاّ على معنى عرضي متمكن[٤] في الذات، كاسم «الأبيض» لزيد؛ فإنّه إنّما أطلق عليه اسم الأبيض لقيام صفة البياض فيه، و البياض و إن كان هئية متمكنة في ذات زيد فليست[٥] داخلة في حقيقته، كما كانت الجسمية و الحيوانية و الناطقية داخلة في حقيقة ذاته.

القسم الرابع: أن يكون الاسم دالاّ على معنى عرضي هو هيئة[٦] متمكنة في الذات، إلّا أنّ تلك الهيئة يكون لها تعلق بشيء آخر و ذلك كاسم «العالِم» لزيد فإنّه[٧] إنّما أطلق عليه اسم العالِم لقيام العلم بذاته كما كان البياض قائما به إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ العلم يتعلق بشيء آخر هو المعلوم فإنّ العلم لابدّ له من معلوم كما لابدّ له[٨] من عالِمٍ بخلاف البياض فإنّه لايحتاج إلّا إلى محل يقوم فيه و لايحتاج إلى غير ذلك.

القسم الخامس: أن يكون الاسم دالاّ على الذات باعتبار صفة إضافية لها غير متمكنة في تلك الذات كاسم «الكريم» و «الجواد» لزيد، فإنّ إطلاق ذلك عليه ليس باعتبار هيئة متمكنة في ذات زيد كما كان البياض و العلم متمكّنَين[٩] في

---

١. ش: ذاتيات الشيء بل يكون دالاّ.
٢. د: ـ الذي.
٣. ن: الواحداني.
٤. ب: يمكن / ش: يتمكن.
٥. ش: و ليست.
٦. د: عرضي هويته.
٧. د: و إنّه.
٨. م: ـ من معلوم كما لابدّ له.
٩. ب، ش: متمكنان.

ذاته، بل هما صفتان إضافيتان.

القسم السادس: أن يكون الاسم دالّاً على الذات باعتبار سلب شيء عنها كاسم «الفقير» لزيد، فإنّ إطلاقه عليه إنّما هو باعتبار كونه لا مالَ له؛ فالفقير اسم محصَّلٌ دالٌّ على سلب صفة عن ذات زيد.

فهذه الأقسام الستة من الأسماء و الصفات بعضها يدل على كثرة في الذات الموصوفة بها، كالقسم الثاني و الثالث و الربع؛ و أمّا الأقسام التي لاتدلّ على كثرة في الذات التي توصف بها فهو القسم الأول و الخامس و السادس.

و لمّا تبيّن[1] أنّ الواجب لذاته واحد[2] من كل وجه منزّه عن جميع أنحاء الكثرة وجب أن يكون[3] جميع أسمائه و صفاته من قبيل القسم الأول و الخامس و السادس و ما يتركب منها دون ما عداها من الأقسام.

[كلام من الفخر الرازي في أقسام الاسم و الاسم الأعظم]

و ذكر فخرالدين[4] تقسيماً آخر لا بأس بذكره رغبة في كثرة الفوائد لأنّ مسألة الصفات من المهمّات الحكمية، فقال:

الاسم الذي أطلق على شيء لايخلو إمّا أن[5] يفهم منه ما[6] يدل على[7] نفس ذات ذلك الشيء، أو جزء من أجزاء ذلك الشيء[8]، أو صفة خارجة عنه.

و ذكر جماعة من الحكماء[9] أنّ القسم الأول يستحيل ثبوته للبارئ تعالى، لأنّ حقيقته المخصوصة غير معلومة للبشر و كل ما لايعلم حقيقته لايمكن وضع الاسم له.

---

۱. م: بيّن.
۲. د: واجب.
۳. ب: + من.
٤. التفسير الكبير، ج ۱، صص ۱۱۱ ـ ۱۱۲؛ المباحث المشرقية، ج ۲، ص ٥۲٤.
٥. د: + يكون.
٦. د، م: أنّه.
۷. ب: ـ ما يدل على.
۸. ب: ـ الشيء.
۹. التفسير الكبير، همان، ص ۱۱٤.

و هذا فيه نظر[١]؛ فإنّ الخواص من أفاضل البشر يعرفونه[٢] فيضعون بإزائه اسماً هو أعظم أسمائه.

و لايبعد أن يكون ذلك الاسم المخصوص هو «الاسم الأعظم»؛ و الأصحّ أنّ ذلك الاسم هو «الحيّ القيوم»، و قيل إنّه هو «الله» على قولٍ، أو «ذوالجلال و الإكرام» على قولٍ آخر، أو «هو» على آخر[٣]. و لايلزم أن يكون واضع الاسم عارفاً به كنة المعرفة، فإنّ ذلك محال في حق عظماء الملائكة و ملوكها[٤]؛ فإنّه لايعرفه كما هو إلّا هو؛ فيكون الواضع الأول لهذا الاسم وضعه على قدر معرفته به. و يجوز أن يكون البارئتعالى هو الذي وضع هذا الاسم لنفسه فلايرد ما ذكروه.

و القسم الثاني و هو الاسم الدالّ على جزء من أجزاء[٥] ذات[٦] الشيء؛ فهذا القسم لا محالة يمتنع على الواجب لذاته لأنّه واحد منزّه عن التركيب من الأجزاء[٧].

و القسم الثالث و هو الاسم الدالّ على صفة خارجة عن الذات، فإمّا أن تكون تلك الصفة حقيقية أو إضافية أو سلبية أو صفة حقيقية مع إضافية أو مع سلبية أو صفة إضافية مع صفة سلبية؛ و سنبين أنّ الجائز عليه من هذه الأقسام إنّما هو الاسم الدالّ على إضافة أو سلب أو ما يتركب منهما، فيجوز أن يجعل له بحسب كل إضافة له إلى غيره اسمٌ محصّل، و كذلك بحسب كل سلبٍ اسمٌ محصّلٌ أيضاً؛ و كذلك يجعل له بحسب ما يتركب من الإضافة و السلب

---

١. اين مطلب از شهرزوری است گرچه فخر رازی نیز چنین نقل کرده است: «قالوا إنّه لايمتنع في قدرة الله تعالى أن يشرف بعض المقربين من عباده بأن يجعله عارفاً بتلك الحقيقة المخصوصة» (همان، ص ١١٤) و نیز گفته است: «و لو اتفق لمَلَك مقرب أو نبي مرسل الوقوف على ذلك الاسم...» (همان، ص ١١٥).

٢. د: يعرفون.

٣. د: ـ أو «هو» على آخر؛ التفسير الكبير، همان، ص ١١٥.

٤. د: ـ و ملوكها.

٥. د: ـ و القسم الثاني و هو الاسم الدالّ على جزء من أجزاء.

٦. ن: ذاته.

٧. همان، ص ١١٥.

اسم آخر محصل، كقولك: «إنّه تعالى أوّل»، فإنّ الأول مركب من[1] الإضافة و السلب، فإنّ معناه أنّه تعالى سابق على ما سواه، و هو إضافة محضة و أنّ غيره غير سابق عليه، و هو سلب محض.

و اعلم أنّ أرباب الشرائع الإلهية ذكروا له أسماء كثيرة. أمّا الإضافية[2] و السلبية و ما هو مركّب منهما فكثير؛ و أمّا الاسم الذي يدل على الذات فإنّ بعض العلماء جوّز[3] أن يكون له هذا الاسم و بعضهم منع ذلك على ما ذكرنا. و قد قال صلى الله عليه و آله و سلم: «إنّ لله تعالى أربعة آلاف اسم، ألفٌ لايعلمها إلّا الله؛ و ألفٌ لايعلمها إلّا الله و الملائكة؛ و ألفٌ لايعلمها إلّا الله و الملائكة و النبيّون؛ و أمّا الألف الرابع فالمؤمنون يعلمونه؛ فثلاثمائة منها في التوراة و ثلاثمائة في الإنجيل و ثلاثمائة في الزبور و مائة في القران، تسع و تسعون منها ظاهرةٌ و واحدٌ منها مكتوم[4]، مَن أحصاها دخل الجنة».

[كلام في الصفات و في ما يصح و ما لايصح عليه ـ تعالى ـ من الصفات]

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ الصفات تنقسم: إلى ما يتغيّر الموصوف بتغيُّر الأمور الخارجة[5] عن ذاته؛ و إلى مالايتغير بتغيُّرها؛ و ذلك لأنّ الصفة إمّا أن تكون متقرّرة في ذات الموصوف غير موجبة للإضافة إلى غيرها؛ أو لاتكون كذلك.

و الأول، ككون الشيء أبيض أو أسود فإنّ البياض و السواد صفتان[6] متقرّرتان[7] فى ذات الجسم الموصوف بأحدهما عند حلوله فيه، و يتغير الجسم الموصوف بالبياض عند زواله و حلول السواد فيه، فهذا[8] القسم من الصفات يسمونه بـ«الصفة الحقيقية».

و أمّا الذي لايكون كذلك فلايخلو إمّا أن تكون تلك الصفة موجبة للإضافة

۱. از اينجا تا عبارت: «فإنک قد عرفت أنّ الإضافة تعرض» در ص ۲٤۸ از نسخه ب افتاده است.
۲. د: الإضافة.
۳. د: جوّزوا.
٤. د: ـ مكتوم.
٥. ش: الأربعة.
٦. ش: صنفان.
۷. د: مقرّرتان.
۸. ش: و هذا.

إلى غير الموصوف، من غير أن تكون متقرّره في ذاته، ككون الشيء يميناً أو شمالاً؛ و هذا القسم هو الإضافة المحضة و هو مقابل للقسم الأول[١]؛ و إمّا أن الصفة متقرّرة في ذات الموصوف و موجبة للإضافة إلى غيره، و هذا القسم ينقسم إلى ما لايتغير الموصوف بتغيّر المضاف إليه و إلى ما يتغيّر الموصوف بتغيّره، و القسم الأول هو الصفة المتقرّرة في ذات الموصوف الموجبة للإضافة[٢] إلى غيره الغير المتغيّرة بتغير الأمر الخارجي و إن كانت إضافته إلى ذلك متغيرة لا محالة، و ذلك كالقدره التي هي هيئة متمكنة في الذات يصح أن يصدر عن تلك الذات بسبب تلك الهيئة فعل، و هي مع ذلك توجب كون ذلك القادر مضافاً إلى مقدور عليه؛ إلّا أنّ القادر غير متغير بتغيّر الأمر الخارجي المضاف إليه، لأنّ القادر على تحريك حجر لايصير[٣] عند انعدامه غير قادر في ذاته.

فعلم أنّ القادر لميتغير في ذاته عن مقدوريته عند تغيّر الأمر الخارجي الذي هو انعدام الحجر مثلاً؛ بلى يتغير إضافته إلى ذلك الشيء المنعدم الذي هو الحجر، فإنّه لايكون قادراً على تحريكه لانعدامه و إن كان قادرا في نفسه، لأنّ القدرة إنّما تستلزم الإضافة إلى الشيء الكلي لزوماً أوّلياً ذاتياً[٤].

ثمّ إنها تستلزم الإضافه إلى جزئيات ذلك الكلي لزوماً ثانياً بطريق العرض بسبب ذلك الكلي الذي كانت الصفة متعلقة به فهو غير متغير أبداً، بخلاف الجزئيات التي تحته، فإنّها تتغيّر بتغيّر الإضافات الجزئية العرضية التي تتعلق بها.

و القسم الثاني من هذين القسمين هو الصفة المتقرّرة في الموصوف الموجبة لإضافته إلى الأمر الخارجي المتغيرة بتغير ذلك الشيء في الخارج[٥]، و ذلك كالعلم الذي هو هيئة و صورة متقررة في نفس العالم و تلك الهيئة موجبة

---

١. د، م: ـ الأول.
٢. ش، د، م: لإضافته.
٣. م، د: حجر يصير.
٤. د: ـ ذاتياً.
٥. د: الخارجي.

لإضافته إلى أمر خارجي[۱] هو المعلوم، و العالم ـ الذي هو الموصوف بالعلم ـ يتغير بتغير ذلك المعلوم؛ فإنّ العالم بكون زيد مثلاً في المسجد يتغيّر علمه عند خروجه عن ذلك المسجد، لأنّ العلم[۲] لايستلزم إلّا معلوماً معيّناً، فإن كان متعلقاً بالكلي فلايتعلق بالجزئي الذي تحته و بالعكس؛ اللّهم إلّا أن يستأنف العلم بذلك المعلوم الآخر فحينئذ[۳] يتعلق به تعلقاً آخر. فإنّ علمنا بكون الحيوان جسماً لايوجب العلم بالجزئي الذي تحته و هو أنّ «الإنسان جسم»، حتى ينضم إليه علم آخر و هو أنّ «الإنسان حيوان» لأنّ «الإنسان جسم[٤]» علم آخر مستأنف غير العلم الأول و هو «الحيوان جسم»، فله إضافة أخرى مستأنفة فيجب أن يختلف حال الموصوف باختلاف حال الإضافات المتعلقة بالصفة، بخلاف القسم الذي قبله؛ فإنّ القدرة إذا تعلقت بالمقدور الكلي أوّلاً[٥] فإنّها تستلزم التعلق بالمقدور الجزئي الذي تحته بسبب التعلق بذلك المقدور[٦] الكلي ثانياً؛ كما بيّنا حاله فيما تقدّم.

فهذه حال الأقسام الأربعة من الصفات؛ فكلما[٧] أوجب تغيُّرُ الصفةِ تغيّرَ الموصوف فهو مستحيل على الواجب لذاته كما في القسم الأول و الرابع؛ فإنّه ذات غير متغيّرة فما أوجب تغيُّره فهو ممتنع الوجود؛ و كل ما لايوجب ذلك فهو جائز عليه تعالى كما في القسم الثاني و الثالث؛ فإنّه لا محذور في جوازه.

أمّا في القسم الثاني التي هي الإضافات المحضة فإنّه يتغيّر ما[۸] على يميننا و يسارنا و محاذاتنا دون أنّ نتغيّر في ذواتنا، لعدم افتقارنا[۹] إلى القبول الموجب للتغيّر.

و أمّا[۱۰] القسم الرابع، فقد بيّنا حالَه؛ و لأنّ الواجب لذاته لو كان له صفة متقرّرة في ذاته لكانت غير واجبة الوجود لوجهين:

---

۱. د: خارج.
۲. د: العالم.
۳. د: ـ فحينئذ.
٤. د، م: ـ جسم.
٥. ن: و إلّا.
٦. ن: المقدر.
۷. ش: و كل.
۸. ن: مما.
۹. د، م: افتقار.
۱۰. ن: ـ أمّا.

الأول، أنّه قد تبيّن أنّه لا واجبان في الوجود.

الثاني، أنّ جميع الصفات مفتقرة إلى محل تقوم به، و المفتقر إلى الغير ممكن في ذاته فجميع الصفات ممكنة في ذاتها محتاجة إلى ما تقوم به، و كل ممكن محتاج إلى علة. و لايجوز أن تكون علة تلك الصفات المتقرّرة في ذات الأول تعالى نفسَ ذاته فيكون قابلاً لتلك الصفات و فاعلاً لها، و جهة الفعل غير جهة القبول لوجهين:

الأول، أنّ الفعل للفاعل[١] قد يكون في غيره و هو مسلّم عند الخصم و لا مانع عن ذلك في نفس الأمر؛ و القبول للقابل لايجوز أن يكون في غيره[٢]، و ينتج المقدّمتان من الشكل الثاني أنّ جهة الفعل غير جهة القبول بالضرورة.

الوجه الثاني، أنّ الجهة[٣] الفاعلية تقتضي[٤] الوجوب إذا كانت من العلل التامة، كتأثير الواجب لذاته في معلومه الأول، فإنّه تأثيرٌ فِعليٌّ غير متوقف على غير ذاته من قابل أو شرط أو غير ذلك.

و أمّا الجهة القابلية، فإنّها لا تقتضي الوجوبَ و لايمكن أن تكون علةً تامة و لا مُعطيةً للوجود، بل لاتقتضي إلّا التهيؤ و الاستعداد، فالجهة المتقضية للوجوب غير الجهة المقتضية للاستعداد؛ و لو كانت جهة الفعل المقتضية للوجوب بعينها جهة القبول الموجبة للاستعداد[٥] وجب أن لايكون الوجوب مبطلاً للقوة التي اقتضتها القابلية، فإنّ الشيء الواحد لايكون مبطلاً بذاته ما كان مقتضياً لذاته، لكن الوجوب مُبطلٌ للقوة الاستعدادية، فإنّ الاستعداد لايبقى موجوداً عند الوجود الذي اقتضاه الوجوب، فهما متغيران.

و أيضاً، لو كانت جهة الفعل هي جهة القبول بعينها[٦] واحدةً لما أمكن أن يصيرا اثنين، كما لايمكن أن يصير الواحد اثنين؛ فإنّ الجهتين لو اتحدتا وجب

---

١. ش: الفاعل.

٢. ش: ـ و هو مسلم عندالخصم و لا مانع عن ذلك ... لايجوز أن يكون في غيره.

٣. د، م: جهة. ٤. د: بعض.

٥. د: ـ و لو كانت جهة الفعل المقتضية للوجوب بعينها جهة القبول الموجبة للاستعداد.

٦. د، م: ـ بعينها.

أن يبقيا واحداً أبداً؛ فما[١] كان يمكن انفكاك جهة الفعل عن جهة القبول و بالعكس و قد بيّنا أنّ[٢] إحدى الجهتين[٣] تنفكّ عن الأخرى فليست الجهتان واحدة؛ فثبت أنّ الصفة الممكنة المتقرّرةَ في الذات الواجبة لذاتها إذا كانت الذات هي العلة الموجبة لتلك الصفة، يلزم أن يكون في ذاته جهتان متغايرتان و هما جهة الفعل و القبول؛

فهاتان الجهتان إمّا أن يكونان داخلين في تلك الذات الواجبة[٤] مقوِّمَين[٥] لها، أو خارجين، أو أحدهما داخلاً و الآخر خارجاً:

و الأول، يوجب أن تكون الذات الواجبة البسيطة الواحدة من كل وجه مركبة من الأجزاء الذاتية و ذلك محال.

و الثاني و هو أن يكونا خارجين، فإن كانتا من عوارضه المفارقة كانتا مستفادتين من غير تلك الذات، و يلزم من ذلك أن يكون الغير مؤثّراً في ذات الواجب و ذلك محال؛ و إن كانتا من لوازمه عاد الكلام الأول بعينه من أنّ المفيد لهما إن كان نفس الذات كانت فاعلة و قابلة، و يلزم أن يكون ذلك بجهتين متغايرتين، ثم يعود الكلام إلى تلك الجهتين الأخرَيَين[٦] و هلمّ جرّاً إلى غير النهاية و[٧] عرفت استحالته؛ فلابدّ من الانتهاء إلى جهتين داخلتين في حقيقة الذات، و ذلك موجبٌ للتركيب الممتنعِ في حق الواجب تعالى؛ و كذلك الحال فيما يتركب من الداخل و الخارج؛ فالواجب[٨] لذاته كما كان واحداً في ذاته فهو واحد من جميع جهاته؛ فلا صفة حقيقية متقرّرة في ذاته و لا صفة حقيقية له يلزمها إضافة، إذا كان تغيّرُها موجباً لتغيُّر الذات، كما مرّ تقريره.

و أمّا ما يصحّ عليه من جملة[٩] الصفات فهي الإضافات التي هي من المقولات الخمسة المذكورة كالمبدئية و المُبدعية و العلية و أمثالها؛ فإنّها غير

---

١. ن: كما.
٢. ش: ـ أنّ.
٣. د: ـ لو اتحدتا وجب أن يبقيا واحدا ... و قد بيّنا أنّ إحدى الجهتين.
٤. د: الموجبة.
٥. م، د: المقوّمتين.
٦. ش: الآخرتين / د، م: الأخيرتين.
٧. د: و قد.
٨. د: و الواجب.
٩. د: ـ جملة.

متقرّرة في ذات الشيء و لايكون تغيّرُها موجباً لتغيُّرِ الذات المضافة، كما ذكرناه. و إنّما يصحّ عليه نفس الإضافة لا صفة يلزمها إضافة[١]، فإنّك قد عرفت أنّ الإضافة تعرض للكم و الكيف و الحركة، فلو اتّصف الواجب لذاته بشيء من هذه المقولات لزم المحال المذكور.

و لايجوز أن يلحقه إضافات مختلفة توجب حيثيات مختلفة فيتكثر[٢] في ذاته ـ تعالى، بل له إضافة واحدة تصحّح جميع الإضافات كالمبدئية المصحِّحة لباقي الإضافات[٣] كالرازقية و الخالقية و المصوِّرية و نحوها؛ و لذلك يصحّ عليه من الصفات السلوب، كالقدوسيه و الفردية، فإنّهما سلبٌ لعوارض أو سلبٌ لقسمة، و لايجوز عليه سلوب مختلفة توجب حيثيات مختلفة يقتضي ذلك تكثّراً في الذات الأحدية، بل له سلبٌ واحد و هو سلب الإمكان يتبعه جميع السلوب كسلبِ الجسمية و الجمادية و العرضية و غيرها.

و له صفات اعتبارية، كالوجود و الوحدة و الحقيقة و الشيئية و غير ذلك من الاعتبارات العقلية؛ بل يجب له هذا القبيل من الصفات و إلّا[٤] فلميفهم[٥] منه تعالى شيء.

و هذه الإضافات الاعتبارية في حكم الصفات[٦] السلبية في أنّها لاتخلّ بوحدانيته تعالى[٧].

[في أقسام الكمالات التي تكون للموجود و إشارة إلى كمالاته تعالى]

و يجب أن تعلم أنّ الكمالات التي تكون للموجود على قسمين:

الأول، الكمالات التي لاتكون زائدة على نفس الذات، كعلم المبدأ الأول و المبادئ العقلية و النفوس الناطقة بذواتها و كذلك حياتها و قدرتها.

---

١. از عبارت: «الإضافة والسلب فإنّ معناه أنّه تعالى» در ص ٢٤٤، تا اينجا از نسخه ب افتاده است.
٢. د، م: فيتركب.
٣. د، م: الصفات.
٤. د: ـ و إلّا.
٥. د، ب: فلايفهم.
٦. ش: ـ و إلّا فلميفهم منه تعالى شيء و هذه الإضافات الاعتبارية في حكم الصفات.
٧. المشارع، ص ٣٩٩ ـ ٤٠١؛ التلويحات، صص ٤٠ـ٤١ با شرح ابن كمونه و با تفصيل شهرزوری.

و القسم الثاني من الكمالات ما تكون زائدة على نفس الذات و ذلك كالكمالات الثانية اللاحقة بذات الشيء بعد أن تصير الذات حاصلة في الوجود نوعاً من الأنواع[1]؛ و هذا بخلاف الكمالات التي لاتكون زائدة على نفس الذات، فإنّها لاتلحق الذات بسبب أمور خارجة عن الذات، بل تكون لاحقة بالذات من حيث هي ذات و موجودة[2] لا من حيث خصوص الجسمية و التركيب و التكثر[3] و غير ذلك.

فهذا النوع من الكمالات يمكن بالإمكان العامي أن يثبت لواجب الوجود لذاته من حيث هو ذات و موجودٌ، و كل ما أمكن أن يثبت للواجب لذاته[4] بالإمكان العام يجب له؛ فالكمالات التي يمكن أن تثبت للواجب لذاته من حيث هو ذات و موجود تجب له[5].

أمّا بيان أنّ الكمالات الثابتة لواجب الوجود من حيث هو ذات و موجود ممكنة بالإمكان العام، لأنّها لاتوجب تكثّراً في ذاته فلاتمتنع على الواجب و كل ما لايمتنع عليه يجب له، إذ لا قوة إمكانية له.

و أمّا بيان المقدمة الثانية، و هي أنّ كل ما أمكن على الواجب بالإمكان العام يجب لوجوه:

الأول، أنّ الوجود الواجب لايكون أتمّ منه و لا أكمل، إذ لو كان في الوجود ما هو أتم و أكمل منه لكان ذلك الأتمّ و الأكمل هو الواجب لذاته فإنّه لنقصه عنه لابدّ و أن يكون ممكناً لا واجباً، و الواجب إنّما هو الأتمّ الأكمل من جميع الوجوه، و هذه التمامية و الكمالية ليست بزائدة[6] على ذاته لأنّ كل كمال و تمامٍ يزيد على الذات يلزم التكثر[7] في تلك الذات ـ كما مرّ بيانه ـ بل هما نفس الذات، و كل كمال هو نفس الذات فهو غير زائد و لا[8] متكثرٍ فالواحب لذاته أولى به من

---

١. د: ـ من الأنواع.
٢. ن، ش: موجود.
٣. د: التكثير.
٤. د: ـ لواجب الوجود لذاته من حيث هو ذات و موجود و كل ما أمكن أن يثبت للواجب لذاته.
٥. د، م: ـ له.
٦. د: زائدة / ش: بزيادة.
٧. د: التكثير.
٨. ب: فلا.

الممكن. فإذا كان الإدراك و الحياة و القدرة و غيرها من الكمالات الغير الزائدة على الذات حاصلةً للممكن[١] وجب بالضرورة حصولها للواجب لذاته.

الوجه الثاني، أنّ الكمالات الحاصلة للموجودات الممكنة من حيث هي ذواتٌ و موجودة من غير اعتبار أمور مخصوصة[٢] كالجوهرية و العرضية و الجسميةِ و التركيبِ و نحوِها، فهي مستفادة من الواجب لذاته و غير زائدة على ذواتها؛ و كل كمال غير زائد هو مستفاد من الواجب لذاته[٣] فالواجب[٤] أولى بذلك الكمال؛ فإنّ[٥] الشيء لايوجد ما هو أشرف و أتمّ منه لأنّ وجود المعلول إنّما هو مستفاد من وجود العلة فيكون بالضرورة تابعاً[٦] لها، فلايمكن أن يكون مساوياً لها، فكيف يمكن أن يكون أتمّ و أشرف منها؟

و الحكماء المتألّهون متّفقون على أنّ الماهية المعلولة نسبتها إلى العلة كنسبة الظلّ من ذي الظلّ و كما أنّ الظلّ أضعفُ من ذي الظلّ فالماهية المعلولة أضعف و أنقص من العلة و هذه المقدمة قريبة من العقل و لايحتاج الفطِنُ فيها إلّا[٧] إلى تنبيه.

الوجه الثالث، أنّ الكمالات الغير الزائدة ممكنة عليه بالإمكان العام الذي لاينفك عن أن يكون إمّا واجباً أو ممكناً خاصّاً؛ و إذا امتنع أن يمكن عليه شيء بالإمكان الخاص ـ و إلّا لزم أن يكون فيه جهة إمكانية تقتضي تركّب ذاته المقدسة من جهتين فيتكثر و ذلك محال ـ تعيّن أن يكون ما[٨] أمكن لابد و أن يكون واجباً؛ فثبت من هذا البيان أنّ[٩] كل كمال للوجود من حيث هو وجود و هي الكمالات الغير الزائدة على الذات و هي التي لاتوجب التركيب و التكثّر[١٠] بوجه من الوجوه كالإدراك و الحياة و ما أشبههما، لايمتنع على الواجب لذاته و كل ما

---

١. ب: الممكن.
٢. د: خصوصية.
٣. د، م: ـ و كل كمال غير زائد هو مستفاد من الواجب لذاته .
٤. ش: و الواجب.
٥. د، م: لأنّ.
٦. د: ثابتاً.
٧. م: ـ إلّا.
٨. ب: بما.
٩. ن، ش: ـ أنّ.
١٠. ب: التكثير.

لايكون ممتنعا عليه[١] فيجب له؛ ينتج من الأول أنّ كل كمال للوجود غير زائد على الذات يجب للواجب بذاته على ما فصّلنا القول فيه.

و سيأتي الكلام في فصل الإدراك على بعض الصفات، كعلمه و حياته و قدرته في أنّها نفس ذاته؛ فالحكماء ما نفوا عنه الصفات بالكلية بل نفوا عنه الصفات الحقيقية[٢] الزائدة على ذاته فقط للبرهان المذكور[٣].

دقيقة

[كمالاته تعالى التامة أكمل و أتم بدرجات و مراتب لا تتناهى]

الذات المجرّدة[٤] عن الكمالات الزائده على الذات، إذ كان لها في نفسها من الكمالات، ما للذات التي حصل لها الكمالات الزائدة، بل أكثر، فهي أتمّ و أكمل من الذات التي كمالُها زائد، لافتقارِها في ذلك الكمال إلى أمر زائد على الذات بخلاف الأولى؛ فإنّها غير مفتقرة إلى ما هو خارج عنها إذ كمالها هو نفس ذاتها.

فالواجب لذاته لمّا كان له من الكمالات الغير الزائدة ما للمحفوفة بها بل لا نسبة لكمالات الممكنات الناقصة إلى كمالاته التامة، فهو لا محالة أكمل و أتم بدرجات و مراتب لا تتناهى؛ و لايدرِك البشرُ منها إلّا اليسير؛ و لايدرِكها كما هي[٥] إلّا هو: ﴿لا إله إلّا هو العزيز الحكيم﴾[٦].

و اعلم أنّه يجب على من عرف البارئ ـ جل جلاله ـ بصفات جلاله و نعوت كماله[٧] أن يتخلّق بأخلاقه بقدر الطاقة البشرية و القوة الإنسانية؛ فبقدر ما يزيد له وصفٌ من الأوصاف الربوبية و الأسماء اللاهوتية، يزيد له قربٌ إليه و يترقى درجة إلى المقام الأفضل و الجناب الأكمل؛ فإنّ القرب من الواجب لذاته

---

١. م، د: ما لايمتنع عليه.
٢. ش: ـ كعلمه و حياته و قدرته في أنّها ... بالكلية بل نفوا عنه الصفات الحقيقية.
٣. التلويحات، ص ٤١ با شرح ابن كمونه و با تفصيل شهرزوری.
٤. ن: المتجردة؛ د، م: المجرد.
٥. د: ـ هي.
٦. سورة آل عمران، آية ٦.
٧. د، م: + و جماله.

ليس بالمكان لتنزّهِه عنه بل بالصفات و المعاني؛ فكلّما[١] كانت الصفات الإلهية الحاصلة للعبد أكثر كان القربُ منه أكثر و أتمّ.

و النفس إذا تكملت[٢] بالعلوم الحقيقية و تطهّرتْ من الأخلاق الدنيّة و خففت العلاقة البدنية و داومت على الذكر في الخلوات لمتلبث زماناً إلّا و البارقات الإلهية تومَض إليها و الخطفات[٣] الربانية تشرق عليها؛ فإن دامت على هذا فسيأتيها بعد البرق حرقٌ ثم طمسٌ. و هذه الأشياء لايهدي[٤] إليها الفكرُ الصائب، بل الذكرُ الدائم بالقلب، و صرفُ الهمة إلى جناب القدس بالكلية؛ فإذا دامت على هذه الحال انتقش فيها صورةُ الوجود كله؛ فتصير كأنّها عقلاً مجرداً عن المادة؛ فبعد خراب البدن تعرج بذاتها إلى الملأ الأعلى و المقام الأسنى؛ ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم﴾[٥].

و النفس الفاضلة الكاملة هي العارفة بالذات و الصفات و حينئذ فيكفيها من العملِ اليسيرُ؛ كما حُكي أنّ داوود ـ عليه السلام[٦] ـ قال لربّه: يا ربِّ لايحل[٧] لمن عرفك أن يقطع رجاه منك؛ فقال له: يا داوود إنّما يكفي أوليائي اليسيرُ من العمل مثل[٨] كفاية المِلح للطعام.

---

١. ش: و كلّما. ٢. د، م: كملت.
٣. د: الخفطات. ٤. م: لايهتدي.
٥. سورة جمعه، آية ٤.
٦. ش: ـ عليه السلام / م، د: على نبينا محمد و عليه السلام.
٧. ش: ما يحلّ. ٨. د: ـ مثل.

الفصل الرابع
في فعل الواجب لذاته و معنى إبداعه

و إذ قد فرغنا ـ بعون الله تعالى ـ من الكلام في ذات الواجب لذاته و أحوال صفاته فبالحريّ[1] أن نتكلّم بعد ذلك في أفعاله، فنقول:

إنّ جماعة المتكلمين يظنّون أنّ كل مفعولٍ حادثٌ، لأنّ المفعول عندهم يدخل في مفهومه سبقُ العدم، و كل ما دخل في مفهومه سبقُ العدم فهو حادث فالمفعول حادث. و إنّما أوجبوا دخول العدم في مفهوم المفعول و الفعل لتوهّمِهم أنّ افتقار المفعول إلى الفاعل[2] إنّما هو في[3] حدوثِه دون بقائِه، و أنّه في حال بقائه يستغني عن الفاعل. حتى أنّ جماعة كثيرة من هؤلاء ـ الذين عوام الناس أحسن حالاً منهم ـ حكموا بالجهل أنّه لو فرض عدم الباريً جلّ جلاله لايلزم من عدمه عدم العالَم ـ تعالى الله عما يقول الملحدون علوّاً كبيراً ـ و مثّلوا ذلك بالبِناء الباقي بعد موت البَنّاء.

و جماعة أخرى منهم توهّموا أنّ العالم بعد حدوثه يبقى ببقاء غير باقٍ، بل يبقى ببقاء يخلقه الله حالاً بعد حال؛ فالعالم عند هولاء لايستغني بعد حدوثه عن الباريً ـ تعالى ـ بل يفتقر في بقائه إلى ذلك البقاء المفتقر إلى الباريً تعالى؛ فهذا المذهب مع بطلانه أقرب إلى الحق من المذهب الأوّل.

---

١. ش: و بالحريّ.
٢. د: الفعل.
٣. ب: ـ في.

و جماعة أخرى منهم منعوا أن يكون الحادث بعد حدوثه يبقى ببقاء غير باقٍ بل حكموا بأنّ الجواهر الحادثة تبقي بعد حدوثها بأعراض غير باقية يخلقها الله ـ سبحانه و تعالى ـ في تلك[1] الجواهر الحادثة الباقية حالاً بعد حال، فهذا العرض الباقي به الجوهر يسمى «تأليفاً[2]» عند من يثبته منهم؛ و أمّا من لايثبته فيبقى بغيره من سائر الأعراض.

فهذه مذاهب هؤلاء الذين لم‌يترقّوا عن مرتبة المحسوسات و المتخيلات[3].

و احتجّ أصحاب المذهب الأول بأنّ الحادث بعد حدوثه لو كان محتاجاً حال بقائه إلى المؤثر فلايخلو ذلك المؤثر إمّا أن يصدر عنه حال بقاء الحادث[4] أثرٌ، أم لا؛ فإن لم‌يصدر عنه أثر ثبت مطلوب القائل بالاستغناء بعد الحدوث؛ و إن صدر عنه أثر، فلايخلو إمّا أن يصدق عليه أنّه كان قبل ذلك حاصلاً أو لايصدق عليه ذلك؛ فإن كان الأول لزم أن يكون ذلك تحصيلاً للحاصل و هو محال؛ و إن كان الثاني لزم أن يكون المؤثر غير مؤثر في الباقي، بل إنّما كان مؤثراً في أمر حادث فقط دون البقاء و هو المطلوب.

و الجواب عن هذه الحجة أنّا نختار أنّ المؤثر يصدر عنه أثر حال بقائه و يكون ذلك الأثر حاصلاً قبل ذلك.

قوله: «لو كان الأمر كذلك لكان تحصيلاً للحاصل».

قلنا: لانسلّم، و إنّما يلزم ذلك إن لو كان المؤثر في حال الحصول يفيد المفعول حصولاً آخر مغايراً للحصول الأول و ليس الأمر كذلك، بل المفعول في حال حصوله كان[5] حاصلاً بذلك المؤثر الذي كان سبب حصوله أوّلاً.

و أمّا حديث البِناء و بقاؤه بعد البَنّاء، فالجواب[6] عنه أنّ المعلولات تكون على قسمين:

---

١. د: ذلك. ٢. د: بالبقاء.
٣. التلويحات، صص ٤٢ ـ ٤٣ با شرح ابن كمونه؛ المشارع، صص ٤٠٥ ـ ٤٠٨.
٤. د، م: ـ حال بقاء الحادث. ٥. ن: ـ كان.
٦. ش: و الجواب.

أحدهما، ما يكون علة وجودها هي بعينها علة ثباتها[١]، كمعلولات بعض المجردات و كذلك القالَب المشكِّل للماء[٢].

و ثانيهما، ما يكون علة وجودها مغايراً لعلة ثباتها كما في مسألة البناء و البَنّاء. و القسم الأول إذا عدمت علة الوجود لايمكن بقاء المعلول بعد ذلك لأنّها إذا كانت بعينها علة الثبات فمتى عدمت لايبقى لذلك[٣] المعلول وجود و لا ثبات بالكلية. و أمّا القسم الثاني فإذا عدمت علة الوجود لايلزم أن تعدم علة الثبات لمغايرتها، لها فيستمر[٤] وجود المعلول بسبب علة الثبات الموجودة بعد زوال علة الوجود، كما في مسألتنا هذه؛ فإنّ العلة الموجِدة للبِناء إنّما هو تحريك الأجزاء بعضها إلى بعض و هذه العلة غير باقية بعد تمام البِناء، سواء مات البَنّاء أو بقي.

و أمّا علة الثبات الذي هو باقٍ بعد ذلك فهو تماسك الأجزاء و هو معلول ليبوسة العنصر لا للبَنّاء؛ فهو غير معدوم بل هو باقٍ مادام العنصر يابساً، فإذا زالت علة الثبات انعدم المعلول بالكلية فانهدم البِناء[٥].

فعُلم بما[٦] ذكرنا ضعفُ استدلالهم في استغناء المفعول عن الفاعل في حال البقاء؛ فيجب علينا الآن أن نرجع و ننظر أنّ احتياج المفعول إلى الفاعل إذا كان بسبب حدوثه الذي معناه «موجودٌ بعد العدم» فهل جميع أجزاء المحدَث معتبرة فى الاحتياج أم بعضها هو المعتبر في الاحتياج و الباقي مقارن له بطريق العرض، ليكون المعنى الذي هو سبب الاحتياج المتعلق بالفاعل متعيّناً[٧].

فنقول[٨]: إنّ جمهور المتكلمين يظنون أنّ المفهوم من لفظ «المفعول» أخصّ من المفهوم من لفظ «المُحدَث» الزماني، لأنّ المفعول عندهم لايتناول إلّا

---

١. د: بقائها.
٢. المشارع، ص ٤٠٨.
٣. ش: كذلك.
٤. ب: فتسمى.
٥. التلويحات، صص ٤٢-٤٣ با شرح ابن كمونه؛ المشارع، صص ٤٠٥-٤٠٨.
٦. ش: إنّما.
٧. د: ـ هو المعتبر في الاحتياج و الباقي ... هو سبب الاحتياج المتعلق بالفاعل متعيّنا.
٨. التلويحات، صص ٤٢-٤٣ با شرح ابن كمونه؛ المشارع، صص ٤٠٥-٤٠٨.

المحدث الصادر عن إرادة؛ و يلزم من ذلك أن لايكون[١] كل محدث مفعولاً[٢]، لأنّ الحادث من غير إرادة لايسمّى عندهم مفعولاً؛ فيقال لهم: إن أدرتم بقولكم «إنّ المفعول أخصّ من المحدث الزماني» أنّ أرباب اللغة لايُطلقونه إلّا على المحدث الصادر عن إرادة و أنّ الحادث من غير إرادة لايسمى مفعولاً، فهذا بحث لغوي صِرف، لا تعلّق له بالمباحث العقلية فيجب أن نرجع في فصل الخصومة إلى أئمة اللغة.

و إن أردتم بذلك أنّ لسبقِ[٣] العدم و الإرادة مدخلاً في تعلق المفعول بالفاعل فليس ذلك البحث لغوياً، بل هو بحث عقلي يحتاج إلى البيان.

و المختار عند الحكماء أنّه ليس لسبقِ العدم و الإرادة مدخلٌ في مفهوم تعلّقِ المفعول بالفاعل، و أنّ المفعول عندهم أعمّ من المحدث الزماني؛ فإنّ كل محدَث فهو مفعول بمعنى أنّه معلولُ علةٍ و لاينعكس؛ فإنّه ليس كل مفعول محدثاً، فإنّ المفعول الدائم الوجود من الأمور الثابتة ـ كما سيأتي بيانه ـ غير مستغنية عن العلة.

هذا هو المفهوم من المفعول مطلقاً، فإذا زدنا قيداً آخر لا مدخل له في المفعولية بأنّ قلنا: «فَعَلَ الفاعلُ هذا المفعول بعد العدم» أو «فَعَلَ ذلك بإرادة»، فإنّ المفعول هاهنا يصير بإضافة هذا القيد أخصّ من مطلق المفعول بسبب إضافة القيدين المذكورين.

ثم إنّ المتكلّم يسلّم أنّ الشيء الموجود بعد العدم كما يسمّى «محدثاً» يسمّي أيضاً «مفعولاً»، إلّا أنّه يجب أن يحقق[٤] أنّ[٥] مفعوليته لكونه موجوداً بعد العدم أو[٦] لكونه مقيداً بالإرادة أو الطبع أو لا مدخل لهذه[٧] القيود في مفعوليته؛ فإن كانت لا مدخل لها في مفعوليته فإذا قيّدنا المفعول بشيء من تلك[٨] القيود

١. ش، م: أن يكون.
٢. ش: مفعول.
٣. ش، ب، د: يسبق.
٤. د: يتحقق.
٥. ش: بأنّ.
٦. د، م: ـ لكونه موجودا بعد العدم أو.
٧. د: بهذه.
٨. د: ذلك.

صار أخصّ من مطلق المفعول لزيادة معنى آخر فيه بسبب ذلك القيد؛ و إن[١] كانت هذه القيود أو أحدها[٢] لها مدخلٌ في مفعوليته فإذا حذف ذلك القيد صار ذلك الشيء الذي كان مفعولاً مع القيد، بالحذف، أعمّ من المفعول لكون المفعول إنّما كان مفعولاً باعتبار انضمام تلك القيود أو أحدها[٣]؛ فإذا حذفنا ذلك صار لامحالة أعمّ من المفعول.

و الحق أنّ الإرادة و الطبع لا مدخل لهما في مفهوم الفعل، إذ لو كان لهما مدخل في مفهوم الفعل كان[٤] التقييد بأحدهما يقتضي[٥] إمّا مناقضة أو تكراراً و التالي باطل فالمقدم مثله.

و بيان اللزوم أنّه لو كانت الإرادة أو الطبع داخلةً في مفهوم الفعل، فإن كان ذلك الداخل في المفهوم هو الإرادة كان قول القائل: «فعَلَ بالإرادة» تكراراً، كمن يقول: «إنسان حيوان»، فإنّ الإنسان يدلّ عليه بالتضمّن؛ و لو قال: «فعلَ بالطبع» كان مناقضاً للإرادة، فهو كمن يقول: «إنسان[٦] جماد»، و إن كان الداخل في مفهوم الفعل هو الطبع كان قولنا: «فعل بالطبع» تكراراً و «فعل بالإرادة» تناقضاً.

و أمّا بيان بطلان التالي فظاهر؛ لكون المناقضة و التكرار مستَقبحَين[٧]، إلّا أنّ الشيخ الإلهي ذكر في المطارحات[٨] أنّ التكرار لايقبح في كل موضع[٩]، فإنّه[١٠] يقال: «لون أسود» و «هذا صهيل صوت الفرس» و أمثال هذا التكرار غير مستنكَر في العرف اللغوي.

و على هذا فلِمَ لايجوز أن يكون التقييد بأحدهما عند لزوم التكرار

---

١. د: فإن.
٢. د: القيود واحدها.
٣. د: أخذها.
٤. ش: لكان.
٥. م، د: التقييد بهما.
٦. ش: + حيوان.
٧. م، ش، ب، د: مستقبحان.
٨. ابن كمونه در شرح عبارت «قلنا أن ننظر فيما إذا كان...» در التلويحات، ص ٤٢ بدون ذكر نام: «و في بعض كتبه جوّز التكرار ...» و المشارع و المطارحات بخش منطق، خطى كتابخانهٔ مجلس شوراى اسلامى، ش ١٤٤ مشرع ١، (ذيل مباحث حدود): «فصل قول صاحب التنبيهات ...».
٩. ب: موضوع.
١٠. د: ـ فإنّه.

جائزاً[١]؟ كما جاز في هذين المثالين، و على هذا التقدير[٢] يكون الحجة إقناعية أو جدلية؛ فعُلم من هذا البيانُ أنّ المفعول أعمّ من المحدَث الزماني و أنّ الإرادة و الطبع لايدخلان في مفهوم الفعل.

و أمّا بيان أنّ سبْقَ العدم لا مدخل له في مفهوم الفعل و أنّه ليس من شرط المفعول أن يتقدّمه عدمٌ زماني ـ كما يتوهّمه عوام المتكلّمين ـ فبرهانه أنّ على تقدير أن يكون من شرط المفعول أن يتقدّمه عدمٌ زماني[٣] و أنّ كل مفعول محدث[٤]، فلنحلل معنى المحدَث و ننظر في تلك المعاني أنّها هل تستحق أن تنسب إلى الفاعل أو أنّها لاتستحق ذلك، فنقول:

إذا حلّلنا[٥] المحدَث الذي معناه موجود بعد العدم فهناك ثلاثه معان[٦]: وجودٌ و عدمٌ و كونُ ذلك الوجود بعد العدم؛ فالعدم[٧] الذي للمفعول[٨] لايمكن أن ينسب إلى الفاعل لأنّه عدمٌ محض و نفي صِرف، فكيف يتصور تأثير الفاعل فيه؟

و لايجوز أيضاً أن يكون كون ذلك الوجود مسبوقاً بالعدم منسوباً إلى الفاعل لكونه صفة للمحدَث واجبةَ الثبوت له بعد حصول الوجود له؛ و لا استبعاد[٩] في كون كثير من الممكنات يلحقها أوصافٌ ممكنة، فإذا اتصفت بتلك الأوصاف كان اتصافها بصفة أخرى واجباً لها؛ فالوجود و إن لميكن واجب الحصول للمحدَث[١٠] إلّا أنّ حصول الكيفية له و هي الوجود بعد العدم السابق عند حصول الوجود واجباً لذلك المحدث؛ و إذا كان الحدوث الذي هو مسبوقية الوجود بالعدم واجباً للحادث امتنع انتسابه إلى الفاعل و افتقاره إلى مؤثر؛ فتعيّن أن يكون انتساب[١١] الحادث إلى الفاعل و تعلقه به إنّما هو من حيث إفادة

---

١. ن: جائز.
٢. ب: التقييد.
٣. م، د: ـ كما يتوهّمه عوام المتكلّمين فبرهانه ... المفعول أن يتقدّمه عدم زماني.
٤. م، د: و إن كان مفعول محدثاً.
٥. ن: إنّا أحللنا.
٦. ش: معناه.
٧. د: فإنّ العدم.
٨. م: للفعل / ش، ب: للفاعل.
٩. د، م: له و الاستعداد.
١٠. ش: المحدث.
١١. د: ـ انتساب.

الوجود الممكن الخاص لا الوجود المطلق؛ فإنّ وجود الواجب غير متعلق بالفاعل فهو إمّا وجود شيء ليس بواجب، و إمّا وجود شيء مسبوق بالعدم.

و قد علمت أنّ الأول أعمّ من الثاني لانقسامه إلى الدائم الوجود و المحدَث المسبوق بالعدم؛ و سنبيِّن فيما بعد أنّ الأول تعلُّقه بالفاعل أوّلاً[١] بالذات و أنّ الوجود لايلحق الثاني إلّا و قد لحق الأول.

و ممّا يدل على أنّ كون الوجود المسبوق بالعدم صفة واجبة للمحدث[٢] لايجوز انتسابها إلى الفاعل و لا تعلُّقها به، أنّ الفاعل لو أراد أن يفعل الحادث الزماني من غير أن يسبقه عدمٌ لم‌يكن ذلك ممكناً.

و على تقدير إمكانه فالمطلوب حاصل، و هو جواز انتساب المفعول الذي ليس بحادث[٣] إلى الفاعل و[٤] حينئذ لايكون سبق العدم داخلاً في مفهوم الفعل؛ فإنّه لو جاز وجود الحادث بذاته من غير علة لما أُطلق عليه اسم المفعول.

و لو كان سبق العدم داخلاً في مفهوم الفعل لوجب أن يسمّى مفعولاً سواء وجد بذاته أو بغيره[٥]، لوجود سبق العدم الداخل في مفهوم الفعل على ما يزعمون.

فقد تحقّق من هذا التقرير أنّ تعلق الحادث بفاعله ليس من جهة عدمه السابق، و لا من جهة وجوده المسبوق بالعدم، بل من جهة وجوده فقط؛ فإنّ ذلك الوجود هو المتعلِّق[٦] بالفاعل على ما ظهر من تحليلنا الأجزاء الحادث إلى ثلاثة: وجودٍ و عدمٍ و وجودٍ مسبوق بالعدم.

إذا عرفت هذا فبقي علينا الآن أن نبيّن أنّ الوجود المتعلق بالغير أ سَببُ تعلقِه بذلك الغير كونُه ممكناً لذاته واجباً بغيره أو[٧] كون ذلك الوجود محدثاً مسبوقاً بالعدم، فبظهور ذلك يتبيّن بطلان ما ذهب إليه جماعة المتكلمين؛ فنقول:

---

١. م، د: بالفاعل أو.
٢. ب: المحدث.
٣. د: الحادث.
٤. د: ـ و.
٥. ش: بغير.
٦. د: التعلق.
٧. د: بغيره و.

إنّ الأول و هو المفعول الممكن بذاته الواجب بالغير، يمكن أن يقسَّم إلى المعلول الذي لايسبقه عدمٌ و هو الواجب بغيره دائماً، و إلى المعلول المسبوق بالعدم و هو الواجب بغيره وقتاً ما؛ فيكون أعمّ من كل واحد من هذين القسمين، كما كان الدائم أعمّ من الدائم الذي هو معلول للغير[١] و الدائم الواجب لذاته.

و[٢] لوكان اللادوام الذي هو المحدَث و هو الموجود بعد العدم داخلاً في مفهوم الفعل و المفعول[٣] ـ كما توهّمه المتكلم ـ لَما[٤] صحّ تقسيم المفعول الممكن الواجب بالغير إلى كل واحد من الواجب بالغير دائماً و الواجبِ بالغير وقتاً مّا؛ لكون الواجب بالغير دائماً منافياً لمورد التقسيم، لدخول الوجوب[٥] بالغير في وقت مّا ـ على هو مذهب الخصم ـ في مفهوم الفعل؛ فالوجوب[٦] بالغير[٧] محمول على كل واحد من المعلول الدائم و غير الدائم؛ لكن حملها على الواجب بالغير دائماً أولى من حملها على الواجب بالغير وقتاً ما؛ فإنّ الصفة المحمولة على شيئين أحدهما أعمّ[٨] من الآخر[٩] لاتلحق الأخصَّ إلّا و قد لحقت الأعمّ، و يمكن أيضاً أن تكون لاحقةً بالأعم[١٠] دون الأخص.

و الواجب بالغير وقتاً مّا، لمّا كان أخصّ من الواجب بالغير دائماً فلو[١١] كان الوجوب بالغير لا حقاً بالأخص[١٢] لذاته، لَما كان لاحقاً بغير الأخصّ، و التالي[١٣] باطل فالمقدم مثله و اللزوم و بطلان التالي ظاهرانِ.

فعُلم من هذا أنّ تعلّقَ المفعول بالفاعل إنّما هو من جهة وجوده الممكن ـ سواء كان هذا التعلق حاصلاً دائماً في جميع أوقات هذا الوجود أو كان التعلق في وقت حدوثه فحسب.

فالواجب بغيره دائماً و إن منع المتكلّم تسميتَه مفعولاً ـ بناء على

---

١. د: الغير.
٢. د: ـ و.
٣. ن: المفعولية / د، م: المفعولية أنّه.
٤. د: ـ لَما.
٥. د: الوجود.
٦. د: و الوجوب.
٧. ش: من غير.
٨. د: ـ أعم.
٩. د: الأخرى.
١٠. د: للأعم.
١١. م: و لو.
١٢. د، م: للأخص.
١٣. ش: الثاني.

اصطلاحه أنّ[1] المفعول يشترط فيه سبقُ العدم ـ فلا تنازُعَ في ذلك بعد أن يعلم أنّ سبق العدم[2] لايكون من الفاعل و لايدخل في مفهوم الفعل؛ بل الذي من الفاعل إنّما هو الوجود الممكن كما عرفته؛ فيجب أن يخترع له اسم أعلى[3] من المفعول الذي نازع فيه و هو «الإبداع»؛ فالإبداع ـ على ما ذكره الشيخ ـ أن يكون للشيء وجود من الغير من غير توسط مادة أو آلة أو زمان؛ فعلى هذا لايكون المبدَع إلّا العقل الأول فقط و ما عداه موجود بتوسط[4]، لكنّه صرح بإبداع المحدِّد، فتكون العقول و الأفلاك أيضاً مبدَعةً، و لايستقيم ذلك إلّا إذا حذفنا الآلة من التعريف و هو أعلى من التكوينِ و الإحداثِ اللذَين يتقدّمُ عليهما المادةُ و الزمانُ. و إنّما كان المبدَع أعلى من التكوين و الإحداث لكونه أقرب إلى المبدأ الأول في مرتبة العلية، لعدم المتوسط من التكوين و الإحداث[5] من المفتقر في وجوده إلى توسطهما.

برهان ثان على أنّ الموجود الدائم إذا كان ممكناً لذاته فهو محتاج إلى العلة في وجوده و بقائه أيضاً؛ و ذلك لأنّ الدائم الوجود إذا كان ممكناً لذاته في جميع أحواله فهو مفتقر إلى مرجِّح في حال بقائه و استمرارِه، لاتّصافه بالإمكان في حال البقاء.

و الدليل على ذلك أنّ الممكن في ذاته قابل للوجود و العدم، إذ لو كان لذاته غير قابل لواحد منهما وجب أن لايقبله[6] أبداً، لأنّ ما يكون للشيء من ذاته لايفارقه في حال من الأحوال؛ فالممكن في حال بقائه إن امتنع عليه العدمُ لذاته وجب أن يكون ذلك ممتنعاً عليه دائماً و الشيء الذي يمتنع عليه العدم لذاته يكون واجب الوجود لذاته[7]، فالممكن لذاته صار واجبَ الوجود لذاته[8] هذا خلف؛ و إن لميكن العدم ممتنعاً عليه حال بقائه، فهو ممكن في تلك الحال لأنّ كل

---

١. م: إلى.
٢. ن: المعدم.
٣. ش: على.
٤. ب: بتوسطه.
٥. ش: ـ اللذين يتقدم عليهما المادة و الزمان ... لعدم المتوسط من التكوين و الإحداث.
٦. د: أن يقبله.
٧. ب: ـ يكون واجب الوجود لذاته.
٨. د: ـ لذاته.

موجود لايمتنع عليه العدم يكون ممكناً لذاته، فالشيء الممكن في ذاته ممكن في حال بقائه و كل ممكنٍ ـ كما عرفت ـ يفتقر إلى علة مرجِّحة لو استغنى عنها لزم انقلاب الممكن لذاته واجباً لذاته و بالعكس و ذلك محال، لامتناع انقلاب الحقائق بعضها إلى بعض.

و لقائل أن يقول: لانسلّم أنّه يلزم من افتقار الممكن في حال بقائه إلى العلة المرجِّحة لوجوده على عدمه أن يكون ذلك[1] منافياً لقولِ القائل: إنّه لو فرض عدم الباريْ تعالى لايكون ذلك مُخِلّاً بوجود[2] العالَم؛ فإنّ الممكن و إن كان غير مستغنٍ عن العلة المرجِّحة لوجوده و بقائِه إلّا أنّه لايجب أن تكون تلك العلة موجودة مع ذلك المعلول الممكن في زمان واحد؛ لجواز أن يكون الممكن في حال بقائه علته[3] كانت موجبة لوجوده في حال وجودها في الزمان الأول و تكون[4] تلك العلة بعينها بعد عدمها موجبة بقاء المعلول إمّا بذاتها، و إمّا بأن تفيد المعلول قوةً يبقى بها في الزمان الثاني، فيكون وجود العلة في الزمان الأول مرجِّحاً بقاء المعلول في الزمان الثاني بعد عدم العلة المذكورة.

و حينئذ فلِمَ لايجوز أن يكون حال الباريْ مع العالَم[5] هكذا: بأن يكون علةً لوجوده و مرجِّحةً أيضاً لبقائه في الزمان الثاني بعد عدمه[6]؟ فيصحّ قولهم إنّه لو فرض عدم الباريْ لايكون ذلك مُخِلّاً بوجود[7] العالَم و بقائه.

و الجواب أنّ العلة إذا كانت موجبة في الزمان الأول بقاءَ المعلول في الزمان الثاني، فذلك الإيجابُ إمّا أن يعنى به نفس وجود المعلول بالعلة أو يعنى به أمرٌ غير ذلك الوجود، و الثاني محال لوجهين:

الأول: إنّ ذلك الأمر المغاير لإيجاب وجود المعلول بالعلة يجب أن يصدق عليه كونُه في الزمان الأول موجباً للمعلول في الزمان الثاني، فإيجابه له يكون زائداً عليه، و يعود الكلام إلى إيجاب الإيجاب غير منقطع: فإمّا أن يدور أو

---

١. د: ـ ذلك.
٢. ش: لوجود.
٣. ن: علة.
٤. د، م: فتكون.
٥. ن: حال العالم مع الباريْ.
٦. ش، ب: الثاني بعدمه.
٧. ش: لوجود.

يتسلسل تلك الإيجابات إلى غير النهاية و ذلك محال.

الوجه الثاني: إنّ الذي يفهمه كل أحد من «وجوب المعلول بالعلة» إنّما هو وجوده بها لا معنى له غير ذلك، فالعلة على هذا المفهوم المذكور إذا كانت مؤثرةً في الزمان الأول فما يكون موجوداً في الزمان الثاني؛ فيجب أن تكون متصفةً بالمؤثرية فلايخلو إمّا أن يتصف بذلك في حال وجودها أو في حال عدمها:

لا جائز أن تكون متّصفةً بالمؤثريّة في حال عدمها فيلزم أن يكون المعدوم علةً تامة للأمر الموجود و ذلك محال.

و لا جائز أن تكون المؤثرية متّصفةً أيضاً في حال وجودها، لأنّ تأثير العلة في المعلول حينئذ إمّا أن يكون في حال وجود المعلول، أو في حال عدمه، أو لا[١] في حال وجوده و[٢] لا في حال عدمه؛ لا جائز أن يكون التأثير في حال عدمه[٣] و إلّا لزم الجمع بين الوجود و العدم في الذات الواحدة، لأنّ معنى تأثير العلة في المعلول و إيجابها له هو وجودُه بها، فعلى تقدير أن يكون تأثير العلة في المعلول حال عدمه يلزم اجتماع وجوده و عدمه: أمّا وجوده فلِما عرفت أنّ التأثير عبارة عن وجود المعلول بالعلة؛ و أمّا عدمه فظاهر لِفرضِنا عدمَه.

و لا جائز أن يكون التأثير لا في حال الوجود و لا في حال العدم، لعدم الواسطة بينهما، فبقي أن يكون تأثير العلة في معلولها في[٤] حال وجودها فقط، لا بمعنى أنّ العلة تفيد المعلول في حال وجودها وجوداً[٥] آخر، فقد عرفت أنّه ليس للوجود وجودٌ بل معنى ذلك أنّ المعلول في حال اتّصافه بالوجود يجب أن يحصل له ذلك الوجود[٦] بوجود[٧] علتِه؛ هذا إذا كانت العلة موجبةً بذاتها وجود المعلول.

و أمّا على قول بعضهم إنّ العلة تفيد المعلول في الزمان الأول قوةً يبقى

---

١. ش: ـ لا.
٢. ش: أو.
٣. ش: ـ لا جائز أن يكون التأثير في حال عدمه.
٤. د، م: ـ في.
٥. ش: وجود.
٦. ن: الموجود.
٧. ب: لوجود.

بها بعد عدمها في الزمان الثاني، فهو كلام فاسد، فإنّ تلك القوة لا محالة تكون موجودةً غير واجبة الوجود بل هي ممكنةٌ، فلابدّ لها من علة مرجِّحة لوجودها؛ و يكون الكلام في بقاء تلك القوة مع انتفاء المرجِّح كالكلام في ذلك الشيء الذي عرضتْ له تلك القوةُ في احتياجه في وجوده و دوامه إلى المرجِّح؛ و إذا لم‌يكن الممكن واجب الوجود لذاته فيجب أن لايستغني عن العلة في حال الوجود و لا في حال البقاء.

و أمّا قولهم إنّ وجود العلة في الزمان الأوّل يرجِّح وجودَ المعلول في الزمان الثاني بعد عدمها، فهو باطل؛ لأنّ الزمان الأوّل الذي كانت العلة موجودةً فيه و مضافة إليه باطل، و إذا كان الزمان باطلاً بطل الترجيح[1] الذي كان مفروضاً فيه بحسبه، لكون[2] العدم غير مرجِّح لوجود شيء أصلاً؛ و علم من هذا أنّ العلة التامة لا تتقدم على معلولها بالزمان[3].

---

١. ن: الترجح. ٢. د: يكون.
٣. التلويحات، ص ٤٣ با شرح ابن كمونه بر آن؛ المشارع، صص ٤٠٦ ـ ٤٠٨.

الفصل الخامس

في ترتّب[1] المعلول على العلة و وجوب تناهيها و لا تناهيها[2]

اعلم أنّ وجود المعلول يتعلق بالعلة المستجمعة لجميع ما يحتاج إليه في عليته بالفعل[3]: من وجودِ ما ينبغي و ارتفاعِ ما لاينبغي.

أمّا[4] وجودُ ما ينبغي[5] فينقسم:

إلى ما لايخرج عن ذات العلة، كالطبيعة المقتضية للحركة من غير شعور، و الإرادةِ الموجبة له مع الشعور؛ فإنّ العلة التي للحركة لايمكن وجودها إلّا بأحدهما؛ و كذلك الحال في النفس النباتية التي هي علة لحركة غير طبيعية و لا إرادية.

و إلى ما يخرج عن ذات العلة، إلّا أنّ لها مدخلاً في تتميم عليتها بالفعل. و تلك إمّا أن تكون أموراً مضافة إلى العلةِ بسببها تتمكّن العلة من الفعل، و إمّا أن تكون[6] أموراً غير مضافة إلى العلة.

و الأول لايخلو إمّا أن يكون أمراً يتوسط بينها و بين معلولها كالآلة أو

---

١. ن: ترتيب.

٢. التلويحات، صص ٤٣ ـ ٤٧، تحت عنوان: «في ترتيب المعلول على العلة و الإشارة إلى كيفية العلل التي وجب فيها النهاية و ما لم تجب» با شرح ابن كمونه بر آن؛ المشارع، صص ٤٠٨ ـ ٤١٦، تحت عنوان: «فصل في أسباب الحوادث و الكلام في الاتفاقات و الإرادات و بحث في الدوام».

٣. د: ـ على العلة و وجوب تناهيها و لا تناهيها اعلم أنّ وجود ... إليه في عليته بالفعل.

٤. ب: و أمّا. ٥. م: ـ أمّا وجود ما ينبغي.

٦. ن: ـ أن تكون.

لايكون أمراً[١] متوسطاً؛ و ذلك الأمر إمّا ذاتٌ مضافة إلى العلة كالمعاون[٢] كحاجة النشّار إلى مثله، أو وصفٌ لها[٣] كالداعي و الإرادة كحاجتك في إرادة الأكل إلى الجوع.

و أمّا الأمر الذي هو غير مضاف إمّا محلٌّ للفعل[٤] فذلك[٥] كالمادة، و إمّا الأمر الذي ليس بمحل لفعلِ العلة، فهو كالوقت الذي يحتاج إليه البَنّاء و الدبّاغ فإنّهما يحتاجان إلى الصيف.

و أمّا ارتفاع ما لاينبغي فهو كزوال المانع مثل حاجة القصّار إلى زوال الغيم، فإنّ المانع مهما لميزل لايوجد المعلول.

و بالجملة، كلّ ما يصير به الشيء علة لغيره بالفعل فله[٦] مدخلٌ في العلية، فإذا وُجِد الجميعُ لميتأخّر عنها المعلولُ، لأنّه لو تأخّر عنها لزم أن يكون صدورُه عنها في وقت دون غيره[٧] من الأوقات مفتقراً[٨] إلى مخصِّص.

فذلك[٩] المخصِّص إن لميكن زائداً على تلك العلة التي فرضناها مستجمعةً[١٠] لجميع الأمور المعتبرة في العلية، كان ذلك ترجيحاً من غير مرجِّح و هو محال.

و إن كان ذلك المخصِّص زائداً على العلة لزم أن يكون من جملة الأمور المعتبرة في العلية، فلاتكون العلةُ بدون ذلك المخصِّص مستجمعةً لجميع الأمور المعتبرة في العلية بالفعل و قد كنّا فرضناها مستجمعةً لجميعها، هذا خلف.

و عدم المعلول يتعلق بعدم العلة: إمّا بجميع أجزائها، أو لانتفاء أمرٍ به تتمّ العلية؛ و ذلك لأنّ الموجود الممكن إذا عُدِم فلابدّ لعدمه[١١] من سبب، و يمتنع أن

---

١. م، د: ـ يتوسط بينها و بين معلولها كالآلة أو لايكون أمرا.
٢. د: كالمعلول.
٣. د: بها.
٤. م، د، ش: الفعل.
٥. م، د: ـ فذلك.
٦. د، م: و له.
٧. م، د: دون وقت آخر.
٨. ش، د، م: مفتقرة.
٩. د، م: و ذلك.
١٠. د: مستجمعاً.
١١. ب: بعدمه.

يكون ذلك السببُ الموجب لعدمِه[۱] نفسَ ذات ذلك الممكن وإلّا لم‌يمكن[۲] وجودُه و قد فرضناه موجوداً؛ فالسبب المُعدِم[۳] له يجب أن يكون غيرَه[٤]؛ فذلك الغير إمّا أن يكون عَدِمَ علتّه أو أمراً آخر.

فإن كان الأولُ فهو المطلوب.

و إن كان الثاني فذلك الأمر الآخر[٥] إمّا أن يكون وجودياً أو عدمياً.

فإن كان وجودياً و لم يختلّ بسببه أمرٌ من الأمور المعتبرة في العلية، لزم تخلُّف المعلول عن العلة التامة و ذلك محال؛ و إن اختلّ بسببه أمرٌ مّا من تلك الأمور المعتبرة، فقد عدم بعض أجزاء العلة و هو المطلوب.

و إن كان ذلك الأمر عدمياً فلايخلو إمّا أن لايكون له مدخل في علية وجود المعلول، أو يكون له مدخلٌ؛ و الأول يوجب تخلُّف المعلول عن العلة التامة و هو محال؛ و الثاني هو نفس المطلوب و هو عدم المعلول بعدم بعض أجزاء العلة.

و[٦] إذا تسرمد وجودالعلة بالفعل تسرمد[۷] وجودالمعلول كما هوالحال في معلولِ الواجب لذاته و المعلولاتِ المجردةِ و الأجرامِ العلوية الدائمة الوجود.

و[۸] إذا استمر عدمُ العلة إمّا بكلها أو ببعضها، استمرّ عدم المعلول.

و اعلم أنّ إمكان الممكن لذاته يجب أن يكون قبل وجوبه بغيره قبليةً ذاتيةً، إذ لو لم‌يكن ممكناً قبل ذلك، لكان إمّا واجباً أو ممتنعاً و كلاهما يمتنع تعلّقهما بالغير: أمّا الوجوب[۹] فلكونه مستغنيا عن التعلّق بالغير[۱۰]؛ و أمّا الامتناع[۱۱] فلكونه معدوماً لا وجود له ليتعلق به؛ فعُلِم أنّ الوجوب[۱۲] بالغير لايوجد إلّا بعد وجود[۱۳] الإمكان بالذات؛ فالإمكان للممكن[۱٤] سابقٌ على الوجوب بالغير.

---

۱. د: بعدمه.
۲. ش: لم يكن.
۳. د: و السبب المقدم.
٤. د: غير.
٥. د: ـ الآخر.
٦. د: ـ و.
۷. د، م: ـ وجود العلة بالفعل تسرمد.
۸. د: ـ و.
۹. د: الواجب.
۱۰. د، م: ـ فلكونه مستغنيا عن التعلّق بالغير.
۱۱. د، م: الممتنع.
۱۲. د، م: الوجود.
۱۳. د، م: الوجوب.
۱٤. د، م: ـ للممكن.

ثمّ الممكن لذاته لايستحق الوجودَ و لا العدمَ من ذاته، إذ لو استحق الوجودَ من ذاته لكان واجباً و لو استحق العدمَ من ذاته لكان ممتنعاً.

فلا استحقاقُ[1] الوجودِ[2] للممكن[3] بحسب إمكانه متقدمٌ على أستحقاق وجوده بغيره[4] تقدّماً بالذات؛ فإنّا نعلّل استحقاقَ الوجود بالغير بعدم استحقاق[5] الوجود بذاته؛ فلا وجودُه متقدّم بالذات على وجوده عقلاً و هو «الحدث الذاتي» المتحقق في كل وقت في دائم الوجود لكن بغيره لا بذاته؛ كما كان «الحدث الزماني» هو تقدُّمُ لا وجودِ الممكن على وجوده تقدّماً زمانياً؛ و قد جاء في الوحي الإلهي إشارة إلى هذا الحدث الذاتي الصادق على دائم الوجود بغيره في دائم الأوقات و هو قوله تعالى: ﴿كل شيء هالك إلّا وجهه﴾[6] أي كل شيء من الممكنات هالكٌ، بمعنى أنّه ليس له من ذاته وجودٌ إلّا جهة الوجوب بالغير الذي هو[7] الباريُ جلّ جلاله؛ فإنّ تلك الجهة غير هالكة بل واجبة، بسببها حصل لذلك الممكنِ الوجودُ؛ و أمّا من جهة ذاته فهو غير مستحق للوجود بل هو مستحق[8] للهلاك[9]. و هذا التفسير هو البطن الأول من بطون التحقيق و ما ذكر[10] في صحف أهل التفسير فهو ظهرٌ[11].

[كل حادث ممكن]

و إذا[12] عرفت أنّ الحادث ينقسم إلى ذاتي و زماني، فإذا حدث شيء لميكن ثم كان فهو ممكن؛ إذ لو كان واجباً لميكن قبل وجوده معدوماً؛ و لو كان

---

۱. د، م: فاستحقاق.
۲. م: وجود.
۳. ن: الممكن.
٤. م: بالغير.
٥. ن: استحقاقه.
٦. سورة قصص، آية ۸۸
۷. د: ـ هو.
۸. د: ـ للوجود بل هو مستحق.
۹. د، م: الهلاك.
۱۰. د: ذكروا.
۱۱. سهروردی در التلویحات، ص ٤٤، در آیهٔ، «وجه» را به «جهت وجوب» تفسیر کرده است و ابن کمونه در شرح آن گفته است: «و هذا التفسير إن لم يكن معتضداً بالنقل أو ما يجري مجراه فهو تحكمٌ و لايجوز» أمّا شهرزوری پس از نقل شرح ابن کمونه، به جای این قسمت از سخن او، با اشاره به مسأله «ظهر و بطن»، خواسته است تفسیر سهروردی را موجّه کند.
۱۲. د: فإذا.

ممتنعاً لم‌يمكن حدوثه؛ فإذا ثبت إمكان الحادث فلابدّ له لا محالة[1] من مرجِّح؛ ثم ذلك المرجِّحُ يعود إليه الكلامُ في أنّه ليس بممتنع و إلّا لم‌يكن موجوداً مرجِّحاً لوجود الحادث، و لا واجباً لذاته و إلّا لكان المعلول الحادث غير حادث بل قديماً دائمَ الوجود بالعلة الواجبة، و إلّا لكان حدوثُه في ذلك الوقت الذي حدث ترجيحاً من غير مرجِّح و هو محال؛ فلابدّ و أن يكون ذلك المرجِّح حادثاً إمّا بجملته أو ببعض أجزائه، ثم يعود الكلام إلى هذا المرجِّح في احتياجه إلى مرجِّحٍ آخر حادث و هكذا تتسلسل هذه الحوادث إلى غير النهاية ـ بلا انقطاع ـ إلى حادث مستغنٍ عن المرجِّح و إلّا لعاد المحال.

و هذه الحوادث التي ثبت بهذا البرهان عدم تناهيها، لايجوز أن تكون موجودةً دفعة واحدة لِما عرفت من امتناع وجود الأُمور الغير المتناهية المترتّبة[2] الموجودة معاً[3]، فلابدّ و أن تكون هذه الأمور موجودة على سبيل التعاقب غير منتهية إلى حادث لايتقدّمه حادث آخر.

[الحركات الدورية الدائمة الفلكية عللُ حدوث الحادثات]

و يجب أن تكون هذه العلل الحادثة التي لا نهاية لها و لا اجتماع و لا ثبات[4] هي الحركات الدورية الفلكية، لأنّ ما عداها من الحركات لها انقطاع؛ فهذه الحركات الدائمة الفلكية عللُ حدوث الحادثات و علة عدمها أيضاً، لكون العدم الكائن في زمان معيّن يفتقر إلى مرجِّح في ذلك الزمان: من وجود ما لاينبغي و هو الذي عدمه شرط في وجود ذلك الحادث، أو عدم ما ينبغي و هو الذي وجوده شرط في وجود الحادث.

فإن قلت: يلزم من وجود هذه العلل الغير المتناهية التي لاتجتمع، الاستغناءُ عن الانتهاء إلى علة تكون واجبة[5] الوجود.

قلت: العلل الحادثة غير مستغنية عن الواجب لذاته لوجوه[6]:

---

۱. د: ـ لا محالة.
۲. ن: المرتبة.
۳. د: تبعاً.
٤. د: ـ و لا ثبات.
٥. د: واجب.
٦. برگرفته از شرح ابن كمونه.

الأول: إنّ الحوادث إمّا أن يمكن وقوعها دفعةً و هو ماوراء الحركة من الحوادث، و إمّا أن لايمكن وقوعها دفعةً و هي الحركات.

و الذي يقع دفعة لابد و أن يبقى زماناً إذ لو[١] لم‌يبق لكان آنُ حدوثها غير آنِ عدمها لامتناع اتحاد الآنَين و بين الآنَين[٢] زمانُ ثباتٍ و إلّا لزم تتالي الآنات، فجميع الحوادث الواقعة دفعةً لها زمان ثبات[٣] فتحتاج إلى علة ثبات؛ و يجب أن تكون علل الثبات مجتمعةً، فإنّ الشيء الثابت لايمكن أن يثبت مع زوال مُثبِته و إذا كانت علل الثبات مجتمعة فلابد و أن تنتهي إلى الواجب لذاته.

الثاني: إنّ الحركات الفلكية المحتاجة إلى الموضوع و هي أجرامها الثابتةُ و نفوسها المحرِّكةُ و كذلك هيولى العالم العنصري و ما تعلق بها من النفوس المدركة لذواتها، كلّها ثابتةٌ غير متبدلة فتفتقر إلى علة ثبات تنتهي إلى الواجب لذاته، و هو المطلوب.

الثالث: إنّ مجموع الممكنات من حيث مجموعيتها أمر[٤] ثابت فتفتقر إلى علة وجود و ثباتٍ[٥] و علةُ وجود مجموع الموجودات و ثباتِها هو الواجب الوجود لذاته.

فإن قلت: نحن لانسلّم أنّ لجملة الممكنات[٦] مجموعاً ثابتاً غير متغير[٧] ليلزم من ذلك أن يكون له علة ثبات، فإنّ كل مجموع يحصل لجملة الممكنات يتغير في كل آن بحسب حدوث الحوادث و انضمامها إلى ذلك المجموع و يحدث بسبب ذلك مجموعٌ آخر في كل آن غير الذي كان[٨] قبله، فلايكون في الموجودات الممكنة مجموع ثابت ليحتاج إلى الانتهاء إلى الواجب لذاته.

قلت: كل مجموع يحصل من الممكنات لابدّ و أن يكون معلولاً للمجموع الذي قبله و هلمّ جراً إلى غير النهاية. و هذه المجموعات الغير المتناهية، إن انتهت في سلسلة الاحتياج إلى الواجب لذاته ثبت المطلوب، و إن لم‌تنته وجب أن

١. ب: ـ لو.
٢. د: ـ و بين الآنَين.
٣. ش: بيان.
٤. د: أو.
٥. د: ثابت.
٦. د: الموجودات.
٧. د، م: معين.
٨. ب: كل.

يكون المجموع المتقدّم في كل مرتبة علةً تامة للمجموع المتأخر و العلة التامة يجب وجودها مع معلولها في الزمان، لكن المجموع السابق لايكون موجوداً مع اللاحق في الزمان لعدمه عند حصول المجموع اللاحق فلايصلح للعلية بانفراده، بل لابد من[1] أن يقارنه علة أخرى، بها تتم عليّةُ ذلك المجموع و ذلك هو الواجب لذاته أو ماينتهي إليه؛ على أنّ كل مجموع يجب أن يكون آن وجوده غير آن عدمه لما مرّ، فيكون بين الآنين زمانٌ يثبت فيه كل واحد من تلك المجموعات فيحتاج إلى علة ثابتة منتهية لا محالة إلى الواجب لذاته.

ثم لاحاجة إلى هذا التكلّف، فإنّا نعلم بالضرورة أنّ في الموجودات الممكنة ما هو ثابت لايتغير و لو لميكن إلّا النفس الناطقة المدركة التي لنا لكفى[2] في حصول هذا المطلوب؛ فثبت أنّ مبدأ الوجود و[3] الثبات لمجموع الممكنات من حيث هي مجموع هو الواجب لذاته[4].

فإن قلت[5]: إذا ثبت أنّ كل حادث يحصل فلابدّ له من علة ثبات فنسبة الحادث إلى تلك العلة الثابتة لايجوز أن تكون دائمة و إلّا لدامت، فهي حادثة فتكون لها علة حدوث و ثبات؛ ثم يعود الكلام إلى نسبة النسبة في حدوثها و احتياجها إلى علة حدوث و هكذا تتسلسل علل الثبات إلى غير النهاية، كما تسلسلت علل الحدوث.

قلت: ماهية الحادث لا معنى له إلّا نفس الحدوث و التجدد؛ فثباتُ هذه الماهية و دوامُها عبارة عن ثبات ذلك الحدوث و دوامِه على سبيل الاتصال متجدداً، و ذلك هو الحركة الدائمة التي لا انقطاع لها؛ إذ لو جاز انقطاعها في حالة ما لامتنع أن يحدث بعدها حادث و إلّا لافتقر إلى[6] حادث آخر و التقدير انقطاعه؛ فلو جاز انقطاع الحادث في حالة ما لميمكن حدوث حادث بعده.

و إذا كانت الحركة دائمةً غيرمنصرمة[7] دامت الحوادثُ الحاصلة عنها، و

---

١. ش: و.
٢. د: لها لكن.
٣. ش: ـ و.
٤. همان، با شرح و تفصيل شهرزوری.
٥. التلويحات، ص ٤٥ با شرح ابن كمونه بر آن.
٦. د، م: + حدوث.
٧. م: متصرمة.

ينقطع بسبب هذه الحركة جميع الاستفهامات؛ كما إذا قال قائل: لِمَ اخضرّت الأرض و الأشجار في الربيع دون الشتاء؟ فيجاب لشدة البرد في الشتاء و[١] الاعتدال في الربيع؛ فإذا[٢] قيل: فلِمَ زال ذلك البردُ الشتوي و حدث الاعتدال عند مجيء الربيع؟ فيجاب لحدوث الحرارة في الهواء في الربيع؛ فإذا قيل: و لِمَ كان كذلك؟ فيجاب لقربِ الشمس فيه من سمت الرأس؛ فإذا قيل: فلِمَ قربتْ من سمت الرأس؟ فيجاب لكون الشمس متحركة دائماً من غير انقطاع من نقطة إلى أخرى و لابدّ[٣] و أن تكون[٤] في كل ربيع واصلةً إلى الحرّ[٥] المفروض الموجب لحصول السخونة في الهواء، و هكذا إلى غير النهاية، و حينئذ ينقطع السؤال الاستفهامي عند الوصول إلى الحركة الدائمة و ترجع الحوادث بأسرها بعد تسلسل الأسباب الأرضية في آخر الأمر إلى الحركة الدائمة التي لا انصرام لها؛ فبوجود الحركة الدائمة يندفع هذا السؤال و ما يناسبه من الأسئلة[٦] التي جرتْ عادتهم في إيرادها هاهنا[٧]:

من جملتها، ما يقال إنّ تأثير الواجب لذاته في المعلول الأول إذا كان أزلياً فيكون[٨] ذلك المعلول دائماً بدوامه و كذلك يدوم بدوام[٩] معلولِه معلولُ معلولِه، لأنّ المعلول لايتخلّف عن العلة التامة و حينئذ لاتكون الممكنات منتهيةً في تسلسلها إلى الحوادث السفلية العنصرية و ذلك محال.

و من ذلك ما يقال إنّ كل واحد من الحوادث الموجودة في عالمنا هذا حادث فيحتاج إلى علة حادثة، و يلزم أن تكون الحوادث الموجودة متسلسلة مترتبة موجودة معاً إلى غير النهاية و ذلك محال.

و من ذلك قولهم إنّ عدم المعلول لازمٌ لعدم العلة[١٠] غير منفكٍّ عنه، و يلزم

---

١. ن: ـ و.
٢. د، م: فإن.
٣. م: فلابدّ.
٤. ب: ـ تكون.
٥. م، د، ش: الجزء.
٦. م، د، ش: الأسؤلة.
٧. ن: هنا.
٨. د: ليكون.
٩. د: ـ بدوامه.
١٠. د: ـ العلة.

من عدم أيّ أمر كان عدمُ علته و من عدم علته[١] عدمُ علةِ علتِه، و لايزال الأمـر كذلك حتى ينتهي إلى عدم الواجب لذاته و ذلك محال.

فجميع هذه الإشكالات و ما أشبهها تنحلّ بوجود هذه الحركة الدائـمة؛ فإنّ المادة بسبب الحركة الدائمة تستعد في كل زمان لحدوث حادث مخصوص و عدمه في زمان آخر، كما ذكرناه.

فالحركة الدائمة[٢] و إن كانت واحدة متصلة على الدوام من حيث الذات لا أجزاء لها بالفعل، فلها أجزاء بالقوة و الفرض، فهي علة حدوث الحـادثات بـما يفرض لها من الأجزاء الشخصية الغير الثابتة. و علةُ ثبات الحادث مدةً بسبب ثبات الحركة الدورية الدائمة غير منافية للحادث؛ فـإنّ بـاستمرار مـدة تـثبت نسبة[٣] الحادث[٤] إلى علته الموجِدة و المُثبِتة له حتى يأتي صنف من نوع الحركة الدورية يقتضي قطع تلك النسبة فحينئذ ينعدم[٥] ذلك الحـادث؛ فـالنسبة التـي للحادث إلى علته ثابتة لثبات المدة و تكون الحركة موجبة لحدوثِ الحادثات و بطلانِها من حيث تجدد أعداد المدة و أجزائها.

و بيّنوا[٦] ذلك بمثال جليّ يظهر منه أحوال هذه المسألة، و ذلك بـحركة[٧] الشمس فوق الأرض؛ فإنّ هذا الصنف من نوع الحركة الدورية موجب لوجود النهار مدة بقائها فوق الأرض، و قطعها لكل درجة و دقيقة من هذا الصنف يكون كأشخاص ذلك الصنف و ذلك الصنف[٨] باقٍ مدة بقاء الشمس فوق الأرض مع تجدد أشخاصه على سبيل الحدوث.

و هذه المدة التي هي مدة بقاء الشمس فوق الأرض[٩] هي المُديمة لنسبة ثبات النهار إلى علة وجودها و ثباتها. ثم تلك المدة بعينها مُقرنة[١٠] لزوال النهار

---

١. د: ـ عدم علته و من عدم علته.
٢. ش: ـ تستعد في كل زمان لحدوث ... فالحركة الدائمة.
٣. د: من.
٤. ش: مدة بسبب ثبات الحركة الدورية الدائمة ... تثبت نسبة الحادث.
٥. م، د، ش: + ينقطع.
٦. همان، ص ٤٦، باشرح ابن كمونه.
٧. د: الحركة.
٨. د: ـ و ذلك الصنف.
٩. د: + مع تجدد أشخاصه.
١٠. د: مترتبة / م: مقربة.

بما يفرض من الأجزاء الشخصية الفرضية المقرِّبة إلىالغروب المُزيلة للنهار بسبب انصرامها.

فهكذا ينبغي أن يتصور هذاالحكم في الحركة الدائمة الدورية، فيعرف بذلك كيفية وجودها في حدوث الحادثات؛ فتحلّ بذلك جميع الأسئلة و الإشكالات في هذا الباب، فيجب بالضرورة وجود حركة دائمة لاتنصرم.

و علمتَ في العلم الطبيعي أنّها الدورية؛ فإنّ الحركات المستقية لها انصرامٌ و الحوادث لا انصرام لها و هي نفسانية.

فإن قلت: إنّ الأزليات المفارقة لابد و أن يكون لها إلى عللها نسبة و تلك النسبة ثابتة بعلتها، ثم لذلك الثبات نسبة أخرى إلى علته و هكذا تتسلسل النسب و عللها إلى غير النهاية، و هذا الإشكال لايمكن حلّه بالحركة الدائمة لانتفائها[١] هناك.

و الجواب من طريق آخر و هو أنّ النسبة أمر اعتباري لا وجود لها في الأعيان لتحتاج إلى علة فلايلزم المحال المذكور؛ و يصح أن يكون هذا الجواب هوالجواب عن الإشكال الأول أيضاً من غير احتياج إلى الحركة الدائمة الدورية.

و أنت فقد علمت أنّ المحرّك للحركة الدائمة الدورية[٢] أمرٌ مجرد عن المادة ذو[٣] إرادة كلية و جزئية، فلايجوز أن يكون[٤] المباشر لتلك الحركة أمراً مجرداً عن المادة بالكلية.

و برهان ذلك أنّ كل مباشر للحركة الإرادية يفتقر إلى تخيّل حدود جزئية[٥] و لا شيء ممّا هو مجرد عن المادة بالكلية يمكنه تخيّل[٦] تلك الحدود الجزئية؛ ينتج من الثاني «لا شيء من المباشر للحركة الإرادية بمجرد عن المادة بالكلية».

أمّا بيان الصغرى، فلأنّ الحركة من ج إلى ب، غير الحركة من ب إلى د.

---

١. د: لا ببقائها.
٢. د، م: ـ الدورية.
٣. د: و.
٤. ش: ـ يكون.
٥. د: جهته.
٦. د، م، ش: أن يتخيّل.

و أمّا بيان الكبرى، فلأنّ المجرد عن المادة بالكلية إن أمكنه تخيُّل الحدود الجزئية فلايكون مجرداً بالكلية لافتقاره إلى قوة جسمانية تخيّلية تكون حالّةً في الجسم، و قد فرضناه مجرداً عن المادة بالكلية هذا خلف.

و إن لم يمكنه تخيُّل الحدود الجزئية فلايصحّ مباشرته للتحريك لوجهين:

أوّلهما، أنّه إذا لم يتخيل تلك الحدود الجزئية لم يمكن أن تتعيّن الإرادة الجزئية للحركات من نقطة إلى أخرى، لامتناع صدور الفعل الجزئي عن التصور الكلي، لاستواء نسبة الكلي إلى جميع جزئياته، فلايكون تخصصه ببعض الجزئيات أولى به من غيره؛ و إذا كانت النسبة واحدة يلزم أحد الأمرين: إمّا أن لايقع شيء من تلك الجزئيات أصلاً أو يقع الكل دفعة واحدة و كلاهما باطلان؛ فلابدّ من وقوع بعضها من مخصِّص و هي الإرادة الجزئية الموجبة لتعيّن[1] الحدود الجزئية.

و ثانيهما، ما علمت أنّ كل مباشر للحركة الإرادية يحتاج إلى تخيل حدود جزئية و يلزمه من باب عكس النقيض: أنّ كل ما لايتخيل الحدود الجزئية فهو غير مباشر للحركة الإرادية، و المجرد عن المادة بالكلية لايتخيل تلك الحدود الجزئية[2] فلايصح مباشرته للحركة أصلاً[3].

و أورد الشيخ في المطارحات[4] سؤالا على الصغرى، و ذلك أنّ المتحرك بالحركة الدورية ـ على ما عرفت ـ أوضاعه متساوية متشابهة فلا حدود له جزئية بالفعل، فلايلزم أن تكون له إرادة جزئية؛ و أمّا الحدود الفرضية التي هي منتهى حركة جزئية فلايكون له ذلك أيضاً؛ فإنّه[5] ليس أحدها بالتعيّن أولى من غيره فلايكون حال الأفلاك في إراداتها[6] الجزئية من نقطة إلى أخرى كحال إراداتنا[7] الجزئية و حركاتنا، فإنّ لنا خطوات معيّنة جزئية تتعيّن بها الحدود

---

۱. م: لتغيّر.
۲. د: ـ لم يمكن أن تتعيّن الإرادة الجزئية ... المادة بالكلية لايتخيل تلك الحدود الجزئية.
۳. التلويحات، ص ٤٦ ـ ٤٧ با شرح ابن كمونه بر آن.
٤. المشارع، ص ٤١٠.
٥. د: و إنّه.
٦. ن: إرادتها.
۷. ن: إرادتنا.

الجزئية التي للمسافة فيتعيّن المتخيّل.

و الجواب أنّ الحركات الفلكية و إن لم يكن لها حدود و[1] نقط[2] بالفعل و كانت أجرامُها متساويةً، نسبةٌ[3] ما يفرض لها أجزاءَ أوضاعٍ فإنّها تختلف بمقابلة ما تحتها و مناسبات أخرى اتصالية كوكبية، كالتثليثات و التسديسات و التربيعات و غير ذلك مما هو كافٍ في اختلافات[4] الإرادات الجزئية عليها و تعيّنها بها[5].

فإن قلت[6]: إذا ثبت بما ذكرتموه أنّ الحركات الفلكية المتعيّنة بالحدود الجزئية، عللُها إرادات جزئية حادثة ثم هذه الإرادات الجزئية الحادثة يجب أن تكون عللها حادثةً، إذ لو كانت تلك العلل غير حادثة لم تكن الإرادات حادثة أيضاً؛ فإنّ المعلول لاينفك عن العلة التامة؛ و إذا كان علل الإرادات الحادثة حادثةً فتكون موجودة معها في الزمان، لكون العلة التامة تكون مع المعلول بالزمان؛ ثم يعود الكلام إلى تلك العلل الحادثة في احتياجها إلى علل أخرى حادثة و لايقف[7] ذلك عند حدٍّ، فيلزم وجود طبقات من العلل و المعلولات[8] العقلية مترتّبة مجتمعة غير متناهية و ذلك محال؛ لأنّ الإرادات الحادثة المحتاجة على[9] علة إنّما كانت مفروضة لنفوس الأفلاك و يمتنع أن تكون عللُ تلك الإرادات التي لها النفس[10] أو الجسم[11] حتى يلزم ذهاب الأجسام إلى غير النهاية؛ فإنّك قد عرفت تناهي الأبعاد الجسمية؛ فعلل تلك الإرادات يجب أن تكون لعقلٍ فيلزم[12] عدم تناهيها.

قلت: هذا السؤال ينحلّ بوجود[13] الإرادات الكلية الدائمة لنفوس الأفلاك و استناد الإرادات الجزئية إليها، فتكون الإرادات الكلية الدائمة لنفوسها بإزاء

---

١. د: ـ و.
٢. ب: نقطة.
٣. ن: نسبت.
٤. م: اختلاف.
٥. م: ـ بها.
٦. التلويحات، ص ٤٦ با شرح ابن كمونه بر آن.
٧. د: فلايقف.
٨. ب: فالمعلولات.
٩. د: إلى.
١٠. م، ش، د، ب: لنفس.
١١. ن، ش، ب، د: لجسم.
١٢. د: بعقل يلزم.
١٣. ش: بوجوده / د، م: بوجه آخر و هو أنّ.

حركة دائمة توجب إرادات جزئية لحركة جزئية[١] من نقطة إلى أخرى. فكل[٢] نقطة يفرض وصول المتحرك إليها فهي معلولة لإرادة كلية لمطلوب[٣] كلي ثابت بسبب تخصّص[٤] الإرادة الجزئية بالحركة عنها إلى نقطة أخرى؛ فيكون الوصول إلى كل نقطة مع الإرادة الكلية الدائمة علة لحدوث إرادة جزئية لازمة[٥] من إرادات كلية بسبب الوصول إلى نقطةٍ جزئية. فلحركة الفلك علة لها جزء ثابتٌ و هو الإرادة الكلية، و جزء آخر متجددٌ غير ثابت و هي الإرادة الجزئية، و الإرادة[٦] الجزئية علة للحركة، و الحركة علة للوصول إلى نقطة أخرى و هكذا إلى غير النهاية؛ و ينضبط الكل بوجود[٧] الإرادة الكلية الدائمة الثابتة. و لايلزم من توقّف الإرادة الجزئية على الحركة الجزئية و بالعكس دورٌ، فإنّ الإرادة الجزئية المتوقفة على حركة جزئية معيّنة عن الإرادة التي توقفت عليها تلك الحركة الجزئية المعيّنةُ لتوقّفها على إرادة أخرى من نوعها، فلا دور ممتنع[٨].

و مثّلوا[٩] حصول الحركة الجزئية من الإرادة الجزئية و الكلية بمن أراد سفراً إلى بلد معين، فتلك الإرادة الكلية لذلك السفر لايحصل عنها خطوة إلّا بعد حصول إرادة جزئية، فإذا حصلت الخطوة من الإرادة الجزئية حدث تصورٌ لما وراء الخطوة، فتحصل من ذلك التصور إرادةٌ جزئية أخرى للخطوة الثانية؛ و هذه الإرادة الجزئية إنّما حصلت من الإرادة الكلية الموجبة لدوام الحركة إلى أوان الوصول إلى البلدة[١٠] المقصودة. فالثابت إلى أوان الوصول هو الإرادة الكلية و الحادث هو التصور الجزئي و الحركة مع الإرادة الجزئية؛ و الإرادة الجزئية إنّما حدثت بالتصور الجزئي مع الإرادة الكلية، إلّا أنّ الفرق بين حركة الأفلاك مع إرادتها الكلية و حركةِ مَن أراد سفراً و إرادته الكلية أنّهما في الأفلاك

---

١. د: ـ جزئية.
٢. ش: و كل.
٣. ش: بمطلوب.
٤. ب: تخصيص.
٥. ب: اللازمة.
٦. د، م: فالإرادة.
٧. ن: موجود.
٨. د، م: ـ ممتنع.
٩. همان، شرح ابن كمونه.
١٠. م، د: الثالثة.

غير منقطعين و لا منصرمين، و في المريد للسفر ينقطعان[١] بالوصول إلى المقصود.

و اعلم أنّ علة كل حادث يجب أن تكون مركّبة إذ لو كانت جميع علله بسيطة فلابدّ و أن تكون حادثة لما مرّ، فتفتقر إلى علة حادثة أيضاً؛ فإن كانت مركبة ثبت المطلوب و إلّا فيعود الترديد؛ و يلزم إمّا الدور أو التسلسل و هما محالان؛ و ينقطعان عند تركيب العلة من الإرادة الكلية مع الوصول إلى كل نقطة، فإنّهما علة لتجدد الإرادات الجزئية على الدوام، فالمجموع علة للحركة الحادثة.

[بحث لطيف في أنّ الحركة الدورية المستمرّة الوجود على الاتصال لاتحتاج إلى علة حادثة]

و ههنا بحث لطيف ـ و هو من الأسرار والغوامض الحكمية ـ لابد من ذكرِه و قد نبّه الشيخ الربّاني[٢] عليه، و هو أنّ الحركة الدورية المستمرّة الوجود على الاتصال لاتحتاج إلى علة حادثة، لأنّها باعتبار أنّها لا ابتداء زماني لها[٣] تكون دائمة الوجود مستغنية عن العلة الحادثة؛ و هذه الحركة المذكورة تكون حادثةً باعتبار تجدُّدِها و تغيُّرِها على الدوام؛ و يكون جميع الحوادث مستندة إليها باعتبار حدوثها، فإنّ الحادث لايستند إلّا إلى علة حادثة.

فإن قلت: فإذا كانت الحركة الدورية المستمرة التي جميع الحوادث مستندة إليها حادثة بهذا الاعتبار و كل حادث يحتاج إلى علة حادثة، فكيف استغنت مع ذلك عن العلة الحادثة مع كونها حادثة على هذا الاعتبار.

قلت: الحكماء إذا أطلقوا لفظ «الحادث»، فهُم يريدون به الماهية التي[٤] عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له فحسب؛ و بهذا الاعتبار لاتكون الحركة حادثة، بل هي حادثة بمعنى آخر و هو أنّها حادثة لذاتها أي أنّ ماهيتها

---

١. د، م: منقطعان.
٢. التلويحات، ص ٤٦ با شرح ابن كمونه بر آن.
٣. د: بها.
٤. ن: للتي.

هي الحدوث و التجدد، لا أمر آخر عرض له ذلك[۱] الحدوث. و هذا الحدوث و التجدد لمّا كان دائماً[۲] مستمر الوجود[۳] فلايحتاج إلى علة حادثة، فإذا كان المعلول متجدداً حادثاً و كان الحدوث زائداً على ماهية المعلول وجب أن تكون العلة لا محالة حادثة[٤].

و أمّا إذا كان المعلول الحادث نفسُه[٥] هو التجدّدُ و التغيير[٦] ـ كما هو الحال في الحركات الدورية المستمرة ـ فلايجب أن تكون العلة حادثة إلّا أن يكون الحادث يعرض له تجددٌ و تغيّر يزيدان على ذاته، كالحركة التي تحدث بعد أن لم‌تكن في الأجسام[۷] العنصرية، فيجب أن تكون علتها حادثة.

و أمّا الحركات الدورية الدائمة المتصلة فإنّه مستمرّة الوجود ليست بحادثة بعد أن لم‌تكن، فلاتحتاج إلى علة حادثة و هذا ظاهر عندالعقل إذا تأمَّلَه حق التأمّل؛ فجميع الحوادث تنتهي في الافتقار إلى ماهية دائمة هي نفس الحدوث و التغير؛ فإنّها بهذا الاعتبار تكون علة للمتغيّرات.

و أمّا من حيث اعتبار[۸] الدوام الذي لا ابتداء له زماني فلاتكون علة الحادث[۹] أصلاً فافهمْ؛ فإنّه بحث دقيق[۱۰] يجب تأمُّلُه و يحتاج إليه من أراد التوغُّلَ في العلوم الحكمية.

فإن قلت[۱۱]: فقد ذكرت أنّ كل حادث لابد و أن يكون علته حادثة، و أنّ الحوادث بأسرها مستندة إلى الحركة الدورية الفلكية فهي علة جميع الحوادث؛ لكن هاهنا ما يدل على أنّ الحركة يمتنع عليها أن تكون علة لحدوث[۱۲] شيء أصلاً، فإنّها لو جاز أن تكون علة بالفعل لحدوث شيء فإمّا أن تكون علة قبل

---

۱. د، م: ـ ذلك.
۲. د، م: ـ دائماً.
۳. د: ـ الوجود.
٤. ش: ـ فإذا كان المعلول متجدداً ... ماهية المعلول وجب أن تكون العلة لا محالة حادثة.
٥. د: بعينه.
٦. د: التغيّر.
۷. ش: للأجسام.
۸. د، م: ـ اعتبار.
۹. م، د: لحادث.
۱۰. د: م: منه.
۱۱. التلويحات، ص ٤۷ با شرح ابن كمونه بر آن.
۱۲. د: حدوث.

وجودها أو مع وجودها أو بعد وجودها:

و[١] الأوّل محال فإنّها قبل الوجود معدومة، و المعدوم لايؤثّر في وجود الغير لأنّ وجود الغير من وجوده؛ فوجوده في ذاته متقدمٌ على وجود غيره؛ و إذا[٢] كانت العلة متقدمة على المعلول بالوجود فلايجوز أن تكون علة مع وجودها أيضاً؛ و[٣] كذلك لايجوز أن تكون علة بعد وجودها فإنّ الحركة كما عرفت هيئة لايتصور[٤] ثباتها[٥] فلاتكون باقية بعد الحصول؛ و كل ما لا بقاء له بعد الحصول فلايكون علة لشيء، فالحركة لاتكون علة بعد الحصول.

قلت في الجواب: إنّ هذه القبلية و البعدية و المَعِية التي للحركة، إمّا أن يراد بها الذاتية، أو[٦] الزمانية:

فإن كان الأوّل فنحن نختار كونَها علة بعد وجودها؛ قوله: «لو كان كذلك لزم أن يكون المعدوم علة للوجود[٧]»؛ قلنا: لانسلّم؛ فإنّ[٨] القبلية و البعدية إذا كانتا ذاتية لايلزم ذلك بل تكون الحركة متقدمةً على الحادث بالذات و هي معه في الزمان[٩]، لكون وجود العلة يجب أن يكون مقارناً لوجود المعلول في الزمان.

و إن أُريد بالقبلية و البعدية و المَعية بالزمان، فنحن نختار كونها علة مع وجودها؛ قوله: «لو كان كذلك لزم أن لايكون وجود العلة متقدّماً على وجود المعلول لكن وجود العلة في نفسها سابق على إيجادها لغيرها»؛ قلنا: إنّما يكون ذلك لازماً إذا كان التقدم[١٠] ذاتياً؛ أمّا إذا كان زمانياً فلايلزم ذلك، لوجوب كون العلة مع المعلول زماناً و إن تقدمت عليه بالذات.

و قد[١١] مثّلوا هذا التقدم بتقدم حركة الشمس على حركة شعاعها بالذات لكون حركتها علة لحركة شعاعها و إن كانت الحركتان معاً بالزمان.

---

١. د: ـ و.
٢. د: فإذا.
٣. د: ـ و.
٤. د: + بقاؤها و.
٥. ش: بيانها.
٦. د: و.
٧. ن: للموجود.
٨. ش: بأنّ.
٩. د: معه بالزمان.
١٠. د، م: المتقدم.
١١. د، م: ـ قد.

و الحق أنّ الشعاع ـ كما عرفت ـ عرض و الأعراض لاتنتقل من محل إلى محل، بل يحدث من فيضان العقل فيما يقابل المُضيء دفعةً[١] واحدة ثم يعدم دفعةً واحدة[٢] و يحدث بدلُه فيما جاوَرَ[٣] ذلك المقابلَ مادام[٤] ذلك المضيء متحرّكاً؛ و أمّا ما ذكروه من حركة الشعاع فمرادهم به توهُّمُ حركته و انتقاله عند حركة المُضيء، لا أنّ[٥] الشعاع في نفس الأمر يكون متحركاً؛ فإنّ بطلان حركته قد ظهر فيما[٦] تقدم و يجب أن يكون لكل واحد من هذه الأشعة زمان سكون لئلايلزم تتالي الآنات؛ فإنّه لو كان متحركاً تبعاً للنيّر لكان ذلك المحذورُ لازماً، بل النيِّر مُعدٌّ لأن يهب المفارقُ[٧] ذلك الشعاعَ فيما يقابل ذلك النيّرَ، فلابدّ من لبثه زماناً ثم يعدم و يحدث شعاع آخر غيره فيما جاوره[٨] من ذلك المفارق، و هكذا إلى غير النهاية، فافهمْ فإنّ أمثال هذا من اللطائف الحكمية[٩].

خاتمة

في أنّ كل حادث يسبقه إمكان و موضوع و تفصيل ذلك[١٠]

قد علمت أنّ كل حادث قبل حدوثه لايجوز أن يكون واجباً و إلّا لم‌يكن معدوماً، و لا ممتنعاً و إلّا لما أمكن أن يوجد؛ فهو ممكنٌ و كل حادث فهو قبل حدوثه ممكنٌ فإمكانُه[١١] إمّا أن يكون نفسَ ذاته، أو مغايراً له.

و الأول محال لوجوهٍ:

الأول: إنّ إمكان الحادث لمّا كان مشاركاً لإمكان سائر الممكنات في مفهوم الإمكان، لوقوعه عليها بمعنى واحد و مخالفاً لها في الماهية و الحقيقة و كان ما به الاشتراك مغايراً لِما به الامتياز، وجب أن يكون إمكان الحادث مغايراً

---

١. د: بدفعة.
٢. د: ـ ثم يعدم دفعة واحدة.
٣. د، نسخه بدل ن: جاوز.
٤. د: فمادام.
٥. ن، ش، د: لا أن / م، نسخه بدل ن: لأنّ.
٦. ب: ممّا.
٧. د: المعارف.
٨. ن: جاوره / د، م، ب، ش: جاوزه.
٩. م: لطائف الحكمة؛ التلويحات، ص ٤٧ با شرح ابن كمونه بر آن.
١٠. التلويحات، ص ٤٧ ـ ٤٨ با شرح ابن كمونه بر آن.
١١. د، م: و إمكانه.

لماهيته.

الوجه الثاني: إنّا[1] يمكننا أن نتعقّل الشيء في نفسه ثم نتعقل بعد ذلك أنّه ممكنٌ، و لو كان الإمكان نفسَ حقيقته لَما[2] تأخّر تعقُّله عن تعقّل تلك الحقيقة، فالإمكان مغاير لماهية الحادث.

الوجه الثالث: إنّا بيّنا أنّ إمكان الحادث متقدم عليه فهو حاصل قبل وجود الحادث، و ماهية الحادث لاتكون حاصلة قبل وجودها، فإمكان الحادث غير[3] ماهيته.

ثم هذا الإمكان المغاير للماهية إمّا أن يكون نفسَ عدم الحادث، أو غيره:

لا جائز أن يكون نفس عدم الحادث[4] لأنّ عدم الشيء كما يكون مع إمكان وجوده فكذلك قد يكون مع امتناع وجوده؛ و أمّا إمكان الشيء فلايكون مع امتناع وجوده؛ فإمكان الشيء غير عدمه.

و إذا[5] كان إمكان الحادث مغايراً لذاته و لعدمه، فذلك الإمكان إمّا أن يكون نفسَ قدرة القادر على الحادث، أو غير ذلك.

لا جائز أن يكون نفسَ قدرة[6] القادر على ذلك الحادث، لأنّ مقدوريته على ذلك الحادث تُعلَّل[7] بإمكانه في نفسه، فيمكن أوّلاً في ذاته ثم يقدر عليه القادر[8] ثانياً؛ فإنّ كل ما ليس بممكن لايكون مقدوراً عليه؛ فلو كان إمكان الحادث هو نفس قدرة القادر عليه لكنّا قد علّلنا الشيءَ بنفسه و للزم[9] أن يكون قولنا: «إنّ الشيء الفلاني غير مقدور عليه لكونه ليس بممكن» في قوة قولنا: «إنّه غير مقدور عليه لأنّه غير مقدور عليه[10]» و كذلك قولنا: «إنّ ذلك الشيء ليس بممكن لأنّه ليس بممكن» و هو هذيان لا فائدة فيه.

---

١. د: أن.
٢. د: ـ لما.
٣. د: و إمكان الحادث عين.
٤. ش: ـ أو غيره لا جائز أن يكون نفس عدم الحادث.
٥. د: فإذا.
٦. د: ـ القادر على الحادث أو غير ذلك لا جائز أن يكون نفس قدرة.
٧. د: معلل.
٨. د: ـ القادر.
٩. د: يلزم.
١٠. د: ـ لأنّه غير مقدور عليه.

و إذا ثبت أنّ إمكان الحادث غير ذاته، و غير عدمه، و غير قدرة القادر عليه[١]، فهو غير قائم بذاته لوجهين:

الأول: إنّ كلّ ما قام بذاته فهو مستغنٍ عمّا يحلّ فيه و كل[٢] ما استغنى عن الحلول في[٣] الشيء فلايكون وصفاً له لعدم[٤] التعلق به.

الثاني: إنّ القائم بذاته لاينضاف إلى غيره لأنّه ليس انضيافه إلى شيء لكونه وصفاً له، أولى من انضيافه إلى غيره؛ فلو انضاف إلى أمر دون ما عداه لكان ذلك ترجيحاً من غير مرجِّحٍ و هو محال؛ فإمكان الحادث ليس أمراً[٥] قائماً بذاته فلابدّ له من محلٍّ و موضوعٍ يقوم به. و ذلك الشيء الذي فيه إمكان الحادث يجب أن يكون أمراً له تعلقٌ بالحادث إذ لو كان أمراً لا تعلُّقَ له بالحادث لم‌يكن كونُ ذلك الإمكان إمكاناً للحادث أولى من كونه إمكاناً لأمر آخر؛ فكل حادث يجب أن يسبقه مادةٌ و إمكانٌ و يكون له قوة وجود في الهيولى.

فذلك الحادث الذي له هذه القوة، إمّا أن يكون في مادة كالصور و الأعراض، أو عن[٦] مادة كالأجسام النوعية المؤلَّفَة من المادة و الصورة، أو مع مادة كالنفوس الناطقة، على ما فصّلنا الحال فيه فيما تقدّم.

و اعلم[٧] أنّ هذا الإمكان الذي يجب سبقُه على الحادث المحتاج إلى موضوعٍ لايعنون به الإمكانَ الخاص الحقيقي فإنّه أمر اعتباري، على ما مرّ تقريره؛ فلايحتاج إلى موضوع، إذ المحتاج إلى الموضوع إنّما هو الأمر الموجود في الأعيان. و لو[٨] كان المراد بهذا الإمكان المتقدم على الحادث هو الإمكان الخاص لكان إمّا حادثاً أو قديماً؛ فإن كان حادثاً و كل حادثٍ ـ على ما علمت ـ لابدّ و أن يسبقه إمكانٌ ـ سواء كان الحادث هو نفسَ الإمكان أو غيرَه ـ فيكون لهذا الإمكان الحادث إمكانٌ آخر متقدماً[٩] عليه و موضوعٌ؛ إذ العلة الموجبة لتقدم

---

١. د، م: على ذلك الحادث.
٢. ش: فكل.
٣. د: و.
٤. د: ـ لعدم.
٥. د: أمر.
٦. د، م: من.
٧. ش: فاعلم؛ التلويحات، ص ٤٨ با شرح ابن كمونه بر آن.
٨. ش: فلو.
٩. د: متقدم.

الإمكان و الموضوع على الحادث إنّما هو الحدوثُ و الحدوث[١] موجود في الإمكان، فوجب أن يتقدّم الإمكانُ و الموضوعُ على ذلك الإمكان.

ثم موضوع هذا الإمكان الثاني إمّا أن يكون نفسَ موضوع الحادث الذي هذا الإمكان إمكانُه و هو الإمكان الأول، أو غيره؛ و الثاني محال و إلّا لم يكن لذلك الموضوع تعلّقٌ بذلك الحادث، و حينئذ يكون اختصاصه به دون غيره ترجيحاً من غير مرجِّح و هو محال؛ فيجب أن يكون موضوع الإمكان بعينه موضوع ذلك الحادث.

ثم الإمكان الثاني لايجوز أن يكون قديماً لما سيأتي، فهو حادث؛ فلابدّ و أن يسبقه موضوعٌ و إمكانٌ، و ذلك الموضوع لايجوز أن يكون غير موضوع الحادث الأول لِما مرّ فهو نفس موضوع ذلك الحادث؛ ثم[٢] الإمكان الثاني لابد و أن يسبقه موضوعٌ و إمكانٌ ثالث و هكذا تتسلسل الإمكانات إلى غير النهاية متواردةً على ذلك الموضوع الواحد الذي للحادث.

و هذه الإمكانات الغير المتناهية التي للحادث الموجودة في ذلك الموضوع، يجب أن يمتاز بعضها عن بعض بأمور و إلّا لامتنع التكثر و التعدد، و التقدير وجودها؛ و لايجوز أن يكون ذلك الامتياز بين الإمكانات بنفس الطبيعة الإمكانية لعدم اختلافها؛ و لا بالموضوع الذي للإمكانات فإنّه واحد لا تعدُّدَ فيه؛ و لا بالزمان أيضاً لكونه متصلاً واحداً لا أجزاء له إلّا بالفرض؛ و لايخلو واحد من تلك الأجزاء المفروضة من حصول إمكان، و ليس بين كل إمكانين من تلك الإمكانات الغير المتناهية فصل من الزمان ليحصل الامتياز بينهما بذلك فيكون حكمها الإمكان الواحد.

و لايمكن أن يقال إنّ الامتيازَ بين تلك الإمكانات بما هي، إمكاناتُه؛ لوجهين:

الأول: إنّ تلك الأمور الغير المتناهية التي هذه الإمكانات إمكاناتٌ لها هي

---

١. ش: ـ و الحدوث.
٢. د: نفس ذلك ثم.

أيضاً إمكاناتٌ، فيكون جميعها[١] متشاركة في الطبيعة الإمكانية، فلايكون حصول الامتياز ببعضها[٢] أولى من البعض الآخر.

الوجه الثاني: إنّ الأمور التي هذه الإمكانات إمكاناتٌ لها معدومةٌ عند وجود إمكاناتها المتقدّمة عليها، و المعدوم لايكون مميِّزاً لشيء.

و أمّا ما يقال[٣] إنّ تلك الأمور الغير المتناهية إذا عقلناها تقع إضافة إمكاناتها[٤] إليها فتكون إضافة كل إمكان إلى كل واحد من تلك الأمور الغير المتناهية مميِّزاً له[٥] عما عداه فليس[٦] بصواب؛ فإنّ تعقّلَ الامتياز لايكون نفسَ الامتياز الموجود في الأعيان بل هو[٧] تابع لذلك الامتياز و كلامنا الآن في نفس الامتياز العيني؛ و لأنّ الذهن أيضاً لايمكنه تصوّرُ أمور غير متناهية بالفعل دفعةً واحدة على سبيل التفصيل لتقع إضافة الإمكانات إليها؛ و إنّما يمكنه تصوّرُها على سبيل الإجمال، و حينئذ لاتحصل إضافة كل واحد من الإمكانات إلى كل واحد من تلك الأمور الغير المتناهية بالفعل؛ فلايقع الامتياز بذلك لأنّ نسبة ذلك الإجمال إلى الكل نسبةٌ واحدة؛ فإذا امتنع الامتياز بما هي إمكانات له امتنع تعدّدُها، فامتنع[٨] أن تحصل في موضوع واحد معاً أو على التعاقب.

هذا كلّه فيما إذا كان إمكان الحادث السابق حادثاً؛

و أمّا إذا كان إمكان الحادث السابق قديماً فيفتقر ذلك الإمكان إلى إمكان آخر سابقٍ عليه، لِما مرّ أنّ إمكان الشيء في ذاته متقدم[٩] على وجوبه بغيره فيمكن أوّلاً ثم يجب بغيره ثانياً، و يكون إمكان الإمكان قديماً أيضاً، ثم يعود الكلام إلى إمكان الإمكان في احتياجه إلى إمكان آخر متقدمٍ عليه قديمٍ فتتسلسل الإمكانات المترتّبة الموجودة معاً إلى غير النهاية، و ذلك محال.

فعلم أنّ الإمكان الحقيقي لو كان سابقاً على الحادث لكان إمّا حادثاً أو

---

١. ن: جميعاً.
٢. د: بعضها.
٣. همان، شرح ابن كمونه.
٤. ش: إضافة إن كانا بها.
٥. د: لها.
٦. ن، ب، ش، م: ليس.
٧. د: ـ هو.
٨. م، د: و امتنع.
٩. د: يتقدم.

قديماً و كلاهما محالان، فالإمكان لايتقدم على الحادث. و هذا الدليل معارض لما ذكرناه من البرهان أنّ كل حادث لابد و أن يسبقه إمكان و مادة.

و الجواب عن هذه المعارضة أنّ الإمكان الحقيقي المذكور لو كان من الأمور العينية الموجودة في الخارج، لكانت هذه المعارضةُ لازمةً لا جواب لها؛ و أمّا إذا كان الإمكان الحقيقي من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها إلّا في الأذهان ـ على ما مرّ تقريره ـ فلايكون المحال المذكور لازماً.

فإن قلت: إنّه يصح أن يقال: الموجودات الممكنةُ ممكنةٌ[1] في الأعيان و ذلك يدلّ على كون الإمكان موجوداً في الأعيان، إذ لو لميكن لذلك الإمكان وجود في الأعيان لكان إمّا واجباً أو ممتنعاً، فيلزم أن يكون المحكوم عليه بالإمكان واجباً أو ممتنعاً و ذلك محال.

قلت: صحة إطلاق كون الممكن إمكانُه في الأعيان لايلزم[2] منه أن يكون ذلك الإمكان موجوداً في الأعيان، بل العقل يحكم[3] على الإمكان بوجوه ثلاثة: فيحكم عليه تارةً من جهة الذهن أنّه ممكن في الأعيان؛ و تارةً أخرى أنّه ممكن في الأذهان؛ و تارةً يحكم عليه مطلقاً على وجهٍ يعمّ العيني و الذهني؛ فهو صفة ذهنية يضيفه الذهن إلى كل واحد من الأمور الثلاثة المذكورة. و الذي يدلّ على صحة هذا أنّ الامتناع حكمُه حكم الإمكان في أنّه أمر ذهني لا صورة له في الأعيان ـ على ما قرّرناه ـ و مع ذلك فإنّا نحكم بأنّ كذا ممتنع في الأعيان، و لايلزم من صحة إطلاق ذلك أن يكون الممتنع موجوداً في الأعيان، و أنّه إن لميكن الممتنع موجوداً في الأعيان[4] كان إمّا واجباً أو ممكناً.

[أقسام الصفات التي توصف بها الماهيات]

---

١. د: ـ ممكنة.
٢. ن: لايلزمه.
٣. د: ـ يحكم.
٤. د: ـ و أنّه إن لميكن الممتنع موجوداً في الأعيان.

فالصفات[1] التي توصف بها الماهيات تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول، هي الصفات الموجودة في الأعيان و الأذهان معاً، كالسواد و البياض و الحركة و غيرِها[2] ممّا لها هويات عينيةٌ، و الذهنُ له قوة على تصوّرِها و تمثّلِها.

و القسم الثاني، هي الصفات التي لا وجود لها إلّا في الأذهان و وجودُها العيني هو نفس وجودها الذهني لا غيره[3] كما كان في القسم الأول، كالكلية و النوعية و الجوهرية المحمولة على الإنسانية و الفرسية، فإنّ هذه الأمورَ و أمثالَها ـ على ما بيّنا ـ ليس لها صورةٌ في الأعيان تزيد على نفس الإنسانية بل هي اعتبارات عقلية؛ و لايلزم من صحة حملها على الماهيات العينية أن تكون مطابقة لها؛ فإنّ مطابقة ما في الذهن لِما في العين إنّما تلزم في الصفات التي لها هوياتٌ في الأعيان.

و أمّا الإمكان و الوجوب و الامتناع و أمثالُها فهي أمور اعتبارية ذهنية فحسب، و حينئذ[4] فلايلزم قوله: «إنّه لو لميكن الإمكان في الأعيان كان الممكن إمّا واجباً أو ممتنعاً».

ثمّ الذي يدلّ على أنّ الإمكان من الأمور الاعتبارية التي لا وجود لها في الأعيان أنّ الإمكان إنّما هو إمكانٌ لشيء ليس هو إمكاناً لنفسه، فهو لا محالة مضاف إلى ذلك الشيء الذي هو إمكانه، و ذلك الشيء المضاف إليه الإمكانُ قد يكون معدوماً، فإنّ كل حادث لابد و أن يكون إمكانه سابقاً عليه فيكون الإمكان مضافاً إلى ذلك الحادث حال عدمه. و لو كان الإمكان موجوداً في الأعيان لَما صحت إضافتُه إلّا إلى ما له وجود في الأعيان، لأنّ الموجود في الأعيان لايصح أن يضاف إلّا إلى ما له وجود في الأعيان[5]، و الإمكان السابق على الحادث المعدوم لمّا أضيف إلى ذلك الحادث حال عدمه فلايكون موجوداً في الأعيان.

---

١. د: و الصفات.
٢. ن: غيرهما.
٣. ش، د: لا غير.
٤. د: ـ و حينئذ.
٥. د: ـ لأنّ الموجود في الأعيان لايصح أن يضاف إلّا إلى ما له وجود في الأعيان.

فإن قلت: فلِمَ لايجوز أن يكون الإمكان موجوداً في الأعيان و مع ذلك تجوز إضافتُه إلى المعدوم، لا بمعنى إضافته إلى نفس المعدوم بل بمعنى إضافته إلى ما عقل و تصور من ذلك الحادث؛ فإذا تصوّرنا الحادث وجدنا في موضوعه[١] إمكاناً ينضاف إلى ما تصوّرناه في أذهاننا؛ و على هذا الوجه فتصح إضافة الموجود الذي هو الإمكان إلى المعدوم الذي هو الحادث.

قلت: و قد أجيب عن هذا بجوابين:

الأول، أنّ الإضافة المذكورة لا تخلو إمّا أن تكون إلى ما في أذهاننا، أو[٢] إلى ما يطابقه ما[٣] في أذهاننا:

و الأول محال لأنّ الصورة التي في أذهاننا من ذلك الحادث عرضٌ قائم في النفس يستحيل وقوعها في الأعيان، لامتناع انتقال الأعراض عن محالّها، و إذا[٤] امتنع وجودها في الأعيان لم تكن ممكنة؛ فلو صحّ إضافة ذلك الإمكان إلى ما في أذهاننا من صورة الحادث لزم أن يكون الممكن الموجود في الأعيان ممتنعَ الوجود في الأعيان، و ذلك محال.

و أمّا إذا كانت إضافة الإمكان إلى ما يطابقه[٥] ما في الذهن، فلاتكون الإضافة إلى الصور الذهنية التي للحادث بل إلى أمر يطابقه، و المفروض أنّ تلك الإضافة إنّما هي إلى الصور الموجودة فيه؛ ثم الأمر الذي يطابقه ما في الذهن معدوم، فقد وقع فيما هرب عنه.

و أمّا الجواب الثاني، فهو أنّ البرهان قد قام على أنّ كل حادث لابد و أن يسبقه إمكانٌ، و ذلك الإمكان السابق إنّما هو لكل واحد من جزئيات الأنواع الحادثة الغير المتناهية الحاصلة في المادة الواحدة؛ و هذه الجزئيات لايمتاز بعضها عن بعض في العدم، و إذا لم تكن ممتازةً في العدم فإمكاناتها التابعة لها كذلك لايمتاز بعضها عن البعض[٦]؛ و أنت فقد عرفت أنّ جزئيات كل كلي غير

---

١. ش، م، ن، ب: موضوعيه.
٢. د: ـ أو.
٣. ش: ـ ما.
٤. د: فإذا.
٥. ب: + في.
٦. د: بعض.

متناهية، فأيّ عدد من تلك الجزئيات المعقولة الغير المتناهية فرضنا إمكـانَه موجوداً في موضوع يبقى إمكانه موجوداً في ذلك الموضوع أيضاً؛ فيلزم[١] أن يكون في ذلك الموضوع إمكاناتٌ مجتمعة غير متناهية و ذلك محال؛ فإنّ اجتماع هذه الإمكانات إن كان على سبيل الترتيب فقد مرّ إبطاله. و إن كان على سبيل التكافؤ فلأنّا إذا قطعنا ذلك الموضوع الذي هو محل الإمكانات الغير المتناهية بنصفين، فلايخلو إمّا أن يكون ما في كل واحد من النصفين متناهٍ، أو غير متناه:

فإن كان متناهياً لزم[٢] أن يكون مجموع ما في النصفين متناهياً أيضاً؛ لأنّ مجموع المتناهيين متناه فيكون ما في ذلك الموضوع متناه، و قد فرضناه غير متناه[٣] هذا خلف.

و إن كان ما في كل واحد من النصفين غير متناه، فإن كان ما في كل واحد من النصفين عين[٤] ما كان في ذلك الموضوع قبل القطع فهو محال؛ لأنّ انتقال الأعراض من الكل إلى الجزء؛ و إن كان ما في كل واحد من ذينك[٥] النصفين غير متناه أيضاً، إلّا أنّها غير ما كانت في كل الموضوع قبل القطع، فـإمّا أن تكـون حادثةً أو قديمة:

فإن كانت حادثةً و كل[٦] حادث من تلك الإمكانات يسبقه إمكان و للإمكان إمكان و هكذا إلى غير النهاية؛ و كل طبقة من هذه الإمكانات لايتمكن الفاعل من تحصيلها إلّا بعد أن يسبقها في حال القطع طبقات غير متناهية، و كل ما توقّف حصوله على حصول ما لايتناهى فهو ممتنع الحصول.

و إن كانت قديمةً و كان ما في أحد النصفين بعض ممّا[٧] في الكل، فذلك محال أيضاً، لأنّ الجسم ـ كما علمت ـ ينقسم إلى غير النهاية، فإذا قسمناه إلى أقسام فما يجب عند كل قطع من حصول إمكانٍ يجب في القطع الذي قبله، فيكون هناك قبل الانقسام إمكانات غير متناهية بحسب إمكان انقسام الجسم متمايزة

---

١. ش: فلزم. ٢. ش: ـ لزم.
٣. م: ـ فيكون ما في ذلك الموضوع متناه و قد فرضناه غير متناه.
٤. د، م، ش: غير. ٥. د: ـ ذينك.
٦. د: فكل. ٧. د: ما.

المحالّ؛ فإنّ الإمكانات على هذا[1] التقدير قديمة غير حادثة فيجب أن يبقى عددٌ منها في جزء من[2] ذلك الجسم بعد القطع و عددٌ آخر في جزء[3] آخر منه[4]. فإنّ هذه الإمكانات لمّا كانت أعراضاً حالّةً في ذلك الموضوع، فلو لم‌يبق منها شيء في بعض الأجزاء لزم انتقال الأعراض من محلّ إلى آخر؛ فإذا كانت هذه الإمكانات قديمة غير متناهية في ذلك الجسم فتكون متمايزة المحالّ فيه بالفعل و ذلك محال، للزومه أحد أمرين محذورين: إمّا الجزء الذي لايتجزى ـ كما ذهب إليه النظّام ـ أو أن يكون في الجسم محالٌّ متميّزة[5] بتلك الإمكانات الغير المتناهية بالفعل، فيكون لكل واحد منها مقدار مخصوص و هما محالان.

و هذه المحالات المذكورة إنّما لزمت من كون الإمكان له وجود في الأعيان؛ فهو لا محالة موجود في الأذهان لا غير. و هذا البحث هو خلاصة ما ذكره الشيخ الإلهي في كتاب المشارع و المطارحات[6].

فإن قلت: فأنت إنّما أثبتّ[7] امتناع أن يكون في المادة الواحدة لآحاد جزئيات النوع الحادثة إمكانات غير متناهية، فلِمَ لايجوز أن تكون تلك الإمكانات لنوع تلك الجزئيات لا لنفس تلك الجزئيات؟ و النوع من حيث هو نوعٌ كلي[8] شيءٍ واحدٍ لا تعدُّد فيه؛ و حينئذ لايلزم أن تكون الإمكانات غير متناهية مجتمعة في تلك المادة الواحدة، فلايمكن امتياز بعضها عن البعض في العدم، لعدم امتياز جزئيات النوع في العدم و امتناع إضافة الموجود إلى المعدوم.

قلت: قد أجيب عن هذا السؤال بجوابين:

الأول: إنّ النوع كلي و الكلي من حيث هو كلي ليس واقعاً في الأعيان، و حينئذ يمتنع أن ينضاف ذلك الإمكان الواقع في الأعيان إلى ذلك النوع الذي لا وقوع له في الأعيان، إذ لو أضيف الإمكان الموجود في الأعيان إلى الكلي الممتنع

---

١. د: ـ هذا.
٢. ش: ـ جزء من.
٣. د: ـ آخر في جزء.
٤. ش: ـ منه.
٥. م، د: متمايزة.
٦. المشارع و المطارحات، ص ٣٤٤ ـ ٣٥٢؛ التلويحات، ٤٨ ـ ٤٩ با شرح ابن كمونه بر آن.
٧. ن: أبيت.
٨. ب، د: كل.

الوجود فيه، لزمَ أن يكون ما له إمكان الوجود في الأعيان ممتنعَ الوجود و هو الطبيعة النوعية، و ذلك محال؛ و ما له إمكان الوجود كالجزئيات الحادثة للأنواع غير ممكنة[١] في الأعيان، و ذلك محال أيضاً.

و الجواب الثاني: إنّ هذا الشخص الحادث المشار إليه إمّا أن يكون قبل حدوثه ممكناً، أو لايكون؛ فإن لم‌يكن ممكناً من حيث هو هذا المشار إليه[٢] لكان قبل[٣] حدوثه ممتنعَ الوجود فلم‌يوجد أصلاً؛ و إن كان ممكناً قبل حدوثه فإمكانه مغاير[٤] له و لإمكان غيره؛ و كذلك حكم جميع الجزئيات الغير المتناهية للأنواع. فالإمكان إنّما هو للشخص المشار إليه و لسائر الجزئيات الداخلة تحت النوع لا للماهية النوعية، فصحّ أنّ كل حادث من الجزئيات قبل حدوثه ممكن الوجود؛ و لو كان الإمكان إنّما هو للنوع لم‌تكن الجزئيات قبل حدوثها ممكنة.

و أمّا قول المعلم الأول إنّ لكل إمكان إمكان إلى غير النهاية لايعني به الإمكانَ الحقيقي، لما مرّ أنّه لا وجود له في الأعيان، و لو كان لها وجود في الأعيان مع أنّ لها ترتيباً طبيعياً و آحادها موجودة معاً لزم أن تكون متناهية، مع أنّه حكم بعدم تناهيها و احتياجها إلى موضوع؛ و الإمكان الحقيقي لايحتاج إلى موضوع، و الإمكان[٥] السابق على الحادث يحتاج إلى موضوع[٦]، فالإمكان السابق على الحادث هو غير الإمكان الحقيقي الذي هو اعتبار ذهني.

و هذا الإمكان السابق على الحادث هو الإمكان القريب أعني الاستعداد التام الذي يرجّح جانب وجود الشيء على جانب عدمه؛ فإنّ الفاعل الغير المتغير إنّما يكون صدور بعض الحوادث عنه في وقت دون ما عداه من الأوقات لاستعداد حاصل للمادة القابلة لذلك الشيء؛ و ذلك الاستعداد الإمكاني يترتب إلى غير النهاية؛ و الاستعداد القريب لايجتمع مع البعيد بخلاف الإمكان الحقيقي

---

١. د: متمكنة.
٢. ن: ـ إليه.
٣. ش: ـ حدوثه ممكنا أو لايكون ... لكان قبل
٤. ب: مغايراً.
٥. م: فالإمكان.
٦. ش: ـ و الإمكان ... الحادث يحتاج إلى موضوع.

الذي ليس فيه قُرب و بُعد[١]، لايوجب من حيث كونه ممكناً رجحانَ وجود الشيء على عدمه و لايترتب إلى غير النهاية[٢].

١. ب: البعد.

٢. التلويحات، ٤٨ ـ ٥٠ با شرح ابن كمونه بر آن.

الفصل السادس

في أنّ الواحد لايصدر عنه إلّا واحد

الواحد الحقيقي ـ و هو الواحد من جميع الوجوه ـ لايقتضي من حيث هو واحد إلّا شيئاً واحداً. و هذا الحكم يقرب من الأوّليات و يكفي فيه مجرد التنبيه.

و إنّما توقّف فيه بعضُهم لإغفالهم معنى الواحد الحقيقي؛ فإنّ كل ما كان علةً لأمرين فلابدّ و أن تكون حقيقته[1] مركّبة في ذاتها، أو باعتبار جهات مختلفة في ذاته[2]، أو شرائط مختلفة كتعدد الآلات و القوابل.

و واجب الوجود ـ كما علمت ـ لمّا كان واحداً من جميع الوجوه و هو الواحد الحقيقي وجب أن لايصدر عنه إلّا واحد.

و الذي يدلّ على أنّ الواحد الحقيقي من حيث هو[3] واحد لايجوز أن يكون مصدراً لأمرين، برهانان:

البرهان الأول: إنّه لوجاز أن يكون الواحد الحقيقي مصدراً لأمرين أحدهما ج و الثاني ب، لَما كان الواحدُ الحقيقي واحداً حقيقياً؛ و التالي[4] باطل فالمقدم مثله.

و بيان اللزوم أنّ الاثنينية لايمكن أن تكون[5] موجودةً إلّا باختلاف

---

١. ب: حقيقة.
٢. ش: + أو شرائط مختلفة في ذاته.
٣. ش: الحقيقي من الحقيقي و هو.
٤. ش: الثاني.
٥. د: ـ أن تكون.

الحقيقة، أو بالشدة و الضعف، أو بالعرضي[١] المفارق ـ على ما بيّناه ـ و لايتصور الاثنينية[٢] بغير ذلك؛ ثم الاثنان[٣] اللذان يختلفان بالعرضي[٤] المفارق لابدّ و أن يكون ذلك العرضي غير متفق الحقيقة بين الاثنين و إلّا لَما كان هناك اثنينية.

و إذا أفاد ذلك الصادر العرضي الذي به الامتياز و الاثنينية و أفاد كل واحد منهما، فقد صدر عنه لا محالة أمران مختلفانِ إمّا بالحقيقة، و إمّا بالكمال و النقص. و إذا اختلف المقتضي اختلف الاقتضاء، و اختلاف الاقتضاء يدلّ على اختلاف جهة الاقتضاء، و ذلك يدلّ على تركُّبٍ في تلك العلة التي صدر عنها ذلك الأمران؛ فإنّ العقل يحكم بأنّ[٥] الأشياء التي تساوت نسبتها إلى العلة الموجِدة لها يلزم أن تكون متساوية في جميع الأمور التي لها.

و لو كانت الاشياء المختلفة حاصلة عن[٦] جهة واحدة غير مختلفة، لكانت تلك الأشياء المختلفة واحدة غير متكثرة؛ لأنّ المعلولات إذا اتحدّت نسبتها إلى علّتها الموجِدة[٧] لها، يلزم بالضرورة أن يكون ما[٨] لكل واحد من تلك المعلولات يكون للمعلول الآخر، فلايكون بين تلك المعلولات امتياز بشيء، و كل كثرة لا مميِّز لها يمتنع وجودها.

و أمّا نحن فإنّما تكثرت أفعالنا لتكثّرِ الإرادات و الأغراض[٩] التي لنا، و لو اتّحدتْ إراداتنا[١٠] و أغراضُنا[١١] لميمكن أن يصدر عنّا إلّا شيء واحد، مع كثرة الجهات التي فينا بسبب العلاقة البدنية و القوى الجسمانية؛ فقد اتّضحت الملازمة بهذا البيان. و أمّا بطلان التالي فبَيِّنٌ بذاته.

البرهان الثاني: إنّه يصح أن يقال إنّ اقتضاء ج هو لا اقتضاء ب بالإيجاب

---

١. م، د: بالعرض.
٢. ب: + بعد ذلك.
٣. م: ـ الإثنان.
٤. م، د: بالعرض.
٥. ن: فإنّ.
٦. م: على.
٧. ش: الموجودة.
٨. د: ـ ما.
٩. ن، ش: الأعراض.
١٠. د، ب: إرادتنا.
١١. ن، ش: أعراضنا.

المعدول، و هو ظاهرٌ لتقدّمِ الربط في هذه القضية على حرف السلب؛ فاقتضاء[١] الجيم هو الموضوع و سلب اقتضاء الباء هو المحمول و هو أعمّ من الموضوع هاهنا، لأنّ كل ما هو اقتضاء الجيم فهو غير اقتضاء الباء، و ليس كل ما هو غير[٢] اقتضاء الباء فهو[٣] اقتضاء الجيم، لجواز أن يكون اقتضاء حقيقة أخرى غير الجيم هي الدال مثلاً. و إذا ثبت أنّ اقتضاء ج هو غيراقتضاء ب و ليس كل ما هو غير اقتضاء ب فهو اقتضاء ج، فلو كان الشيء الواحد بالجهة الواحدة مقتضياً ج و ب، لزم أن يكون ذلك الشيء الواحد صادقاً عليه أنّه اقتضاء ب[٤] لِصدقِ صدور ج و ب عنه؛ و أنّه أيضاً غير مقتض لـ ب، لصدقِ أنّ اقتضاء ج غير اقتضاء ب و اتحاد جهة صدورهما، و حينئذ يصدق النقيضان على شيء واحد و يلزم من ذلك أن يكون من الجهة الذي اقتضى ب غير مقتضٍ لـب و ذلك محال[٥].

ثم نقول من طريق آخر: إنّ الذي يدل على تـغير المـفهومين فـي قـولنا: «اقتضاء ج هـو غـير اقـتضـاء ب أو بـالعكس»، أنّـا إذا حـملنا عـلى أحـد هـذين الاقتضاءَين سلْبَ الاقتضاء الآخر ـ لو كان المفهومان متحدَين ـ لكان هذا الحمل من قبيل حمل سلب الشيء على نفسه و عرفت استحالته، فالمفهومان لا محالة متغايران و تغاير[٦] المفهومين يدل على تغاير حـقيقتهما، و يـلزم مـن ذلك أن يكون المفروض واحداً ـ و هو الشيء الموصوف بهما ـ غـير واحـد، بـل هـو شيئان[٧] أو شيء واحد موصوف بصفتين متغايرتين، هذا خلف.

و أوردوا[٨] على هذين البرهانين إشكالاً، و هو أنّ الشيء الواحد قد يسلب عنه أشياء كثيرة، كالإنسان الواحد الذي يسلب عنه الحجر و المدر و الشجر و غيرها من الأشياء الكثيرة، و المفهوم من أحد هذه السلوب غير المفهوم[٩] مـن السلبين الآخرين؛ و كـذا يسـلب عـن الواجب لذاتـه الجسـمية و الجـوهرية و

---

١. م، د: و اقتضاء.
٢. د: ـ غير.
٣. د: هو.
٤. د: + لصدق اقتضاء ج فلو كان الشيء.
٥. التلويحات، ص ٥٥ با شرح ابن كمونه بر آن.
٦. ن: تغير.
٧. ش: سببان.
٨. همان، شرح ابن كمونه.
٩. ش: ـ غير المفهوم.

العرضية، و الذي يفهم من إحديها[١] غير ما يفهم من الأخرى، و ذلك يوجب التكثر في الذات الواحدة، فكان[٢] ينبغي أن لايسلب عن الواحد إلّا الواحد و لايوصف الواحد إلّا بواحد، و كذلك كان يجب أن لايقبل الواحد إلّا واحداً.

و أجاب بعضهم عن هذا الإشكال بأنّ سلب الشيء عن الشيء و وصف الشيء بالشيء و كذلك قبوله له[٣] ليست أموراً لازمة للواحد من حيث هو واحد؛ بل هي محتاجة في تحقّقها و وجودها إلى أمور أخرى خارجة عنها كالمسلوب و الموصوف به[٤] و المقبول؛ و ذلك لايقدح في وحدة تلك الذات، فإنّها واحدة عرض لها إضافة إلى الأمور الخارجية، و ذلك لايقتضي تكثّرها في ذاتها.

فإن قلت[٥]: إذا كان السلب لايتحقق إلّا بمسلوب و الصفة بموصوف، فكذلك[٦] الصدور لايتحقق إلّا بصادر و مصدور[٧]، فتحقّقه متوقف على غيره كسائر الأوصاف.

قلت: الحكماء لايعنون بالصدور في هذا الموضع المعنى الإضافي الذي يكون بين[٨] العلة و المعلول الموجودين معاً[٩] في الزمان ليلزم من ذلك أن لايتحقق الصدور إلّا بمصدور، كما هو الحال في الأمور الإضافية؛ بل يعنون بالصدور هاهنا أن تكون العلة بحالة و[١٠] يصدر عنها المعلول؛ و العلة بهذا المعنى تكون متقدمة على المعلول و متقدمة[١١] على الإضافة التي بين العلة و المعلول.

و هذا القدر من التقرير يكفي في أنّ الواحد الحقيقي لايصدر عنه إلّا واحد؛ و قد جرت عادتهم بعد ذلك أن يبيّنوا الزيادة[١٢] الوضوح[١٣] أنّ كل فاعل لشيئين[١٤]

---

١. ن: أحدها.
٢. ش: و كان.
٣. م، د: ـ له.
٤. د: ـ به.
٥. هاهنا.
٦. ش: و كذلك.
٧. د: ـ و مصدور.
٨. ب: من.
٩. د: ـ معاً.
١٠. م، د: ـ و.
١١. م، د: فيتقدم.
١٢. د، م: ذلك بيّنوا بزيادة / ب: ذلك أن يثبتوا لزيادة / ش: ذلك أن يثبتوا الزيادة.
١٣. نسخهها: + و.
١٤. ب: ليس.

يجب أن يكون منقسماً في حقيقة ذاته.

و برهان ذلك أنك قد علمت أنّ الذات التي صدر عنها ج و ب لابد و أن يكون فيها حيثيتان مختلفتان[١] بسببهما[٢] صحّ صدور ج و ب عن تلك العلة الواحدة؛ فتلك الحيثيتان المختلفتان إمّا أن «تكونا» من مقوّمات تلك العلة الواحدة، أو من لوازمها، أو يكون الواحد مقوّماً و الآخر لازماً و الأول محال؛ و إلّا لزم أن يكون الواحد البسيط مركباً و كذلك الثالث.

و أمّا الثاني و هو أن يكونا لازمين فهو محال أيضاً؛ فإنّ الكلام في أنّهما لايمكن صدورهما عن العلة الواحدة إلّا من حيثيتين مختلفتين[٣] فإمّا أن تذهب تلك اللوازم المترتّبة إلى غير النهاية مجتمعةً معاً و هو محال؛ أو ينتهي الأمر إلى حيثيتين مقوّمتين للعلة الصادرة عنها ذلك الشيئان و هو مقتضى التركيب[٤] إمّا في ماهية العلة، كالجسم المركّب من مادة و صورة؛ أو لأنّها[٥] موجودة كالعقل الأول المتكثّر باعتبار ما يلزمه عند وجوده من تغاير ماهيته و وجوده؛ أو باعتبار ما يلزمها بعد الوجود من تفريق، كما ينقسم الشيء إلى أجزائه أو جزئياته.

فظهر أنّ كل ما يلزم عنه اثنان معاً من غير أن يكون أحدهما متقدماً على الآخر و لا حاصلاً بتوسط فهو منقسم الحقيقة[٦] مركّبها؛ و فائدة قولنا «و لا حاصلاً بتوسط»[٧] أنّ الأشياء الكثيرة يمكن صدورها عن الواحد الحقيقي و لكان يكون البعض حاصلاً بتوسط البعض الآخر؛ فإنّ الواجب لذاته و إن كان واحداً حقيقياً فجميع الممكنات صادرة عنه بعضها بغير واسطة و البعض الآخر بواسطة.

---

١. ن: حيثيتين مختلفتين.
٢. ب، د: نسبتهما.
٣. ب: جنسين مختلفين.
٤. ش، ب: للتركيب.
٥. د: لأنّهما.
٦. د: ـ الحقيقة.
٧. ش: ـ فهو منقسم الحقيقة مركّبها؛ و فائدة قولنا و لا حاصلا بتوسط.

[قاعدة إمكان الأشرف][1]

و مما يتفرّع على قاعدة «أنّ الواحد لايصدر عنه إلّا واحد» أنّ الممكن لمّا كان منه الأخسّ و الأشرف، فإذا وجدنا الأخسّ موجوداً دلّ ذلك على أنّ الممكن الأشرف وجد قبل ذلك.

أمّا بيان الملازمة، فلأنّ الممكن الأخسّ إذا كان موجوداً فهو من معلولات الواجب لذاته؛ فإن صدر عنه بواسطةٍ معلولٌ آخر له فيكون ذلك المعلول علة لهذا الممكن الأخسّ، و العلة يجب تقدُّمُها على المعلول بالذات و تكون أشرف منه و يلزم من ذلك صدق الملازمة.

و إن كان ذلك الممكن الأخسّ معلولاً للواجب لذاته من غير واسطة، فإن جاز مع ذلك صدور الأشرف عنه أيضاً من غير واسطة فقد بطلت القاعدةُ المقتضية كون الواحد لايصدر عنه إلّا واحد؛ لصدور الشيئين اللذين هما الممكن الأخسُّ و الأشرفُ على ما فرضناه، و قد مرّ بطلان ذلك.

و أمّا إذا صدر عنه ذلك الأشرف بواسطة أمر آخر لزم أن يكون المعلول أشرف من العلة، لأنّا فرضنا الممكن الأخسّ صدر عنه بغير واسطة، فإذا جاز صدور الأشرف عنه بواسطة معلول آخر لزم صدور الأشرف[2] عن الأخسّ و ذلك محال؛ و لأنّ الواجب لذاته إذا اقتضى الأخسَّ بجهته الوحدانية فلا جهة أخرى فيه تقتضي الأشرف. و الأشرف لمّا كان ممكناً بالفرض المذكور، و كل ممكن لايلزم من فرض وقوعه محال من جهة ذاته ـ و إن كان يجوز أن يلزم المحال من جهة أخرى ـ فإذا فرضنا الممكن الأشرف موجوداً و لميكن واجباً بالواجب لذاته، لأنّ المفروض وقوعه بغيره، و لايجوز أن يكون واجباً بشيء من معلولاته لامتناع كون الأشرف صادراً عن الأخسّ فيكون وقوعه مستدعياً جهة أشرف ممّا عليه واجب الوجود و ذلك محال؛ فإنّه لايتصور أن يكون في

---

١. حكمة الإشراق، ص ١٥٤؛ التلويحات، ص ٥١ با شرح ابن كمونه؛ المشارع، صص ٤٣٤ـ ٤٣٥.

٢. ش: ـ بواسطة أمر آخر لزم أن يكون المعلول ... لزم صدور الأشرف.

الوجود العيني أو[١] الذهني جهةٌ أشرف ممّا عليه واجب الوجود. و كما لايتصور أن يكون أشرف من ذاته فلايتصور أن يكون أشرف من معلوله الصادر عنه بغير واسطة و كذلك لا أقرب[٢] إليه منه.

و يجب أن تكون الوسائط الحاصلةُ بين الواجب لذاته و بين الأخسّ[٣] الأشرف فالأشرف، حتى تنتهي إلى نهاية مراتب المعلولات فلايصدر عن الأخسّ الأشرفُ بل يجب أن يصدر عن الأشرف الأخسُّ إلى آخر المراتب.

[فيما يتفرع على هذه القاعدة]

و ممّا يتفرع على هذه القاعدة أنّ العقل يحكم بأنّ العلّتَين[٤] إذا اقتضت إحديهما[٥] المعلولَ الأشرف لذاتها من غير اعتبار شرطٍ و الأخرى اقتضت المعلولَ الأخسّ، أنّ العلة الأولى أتمُّ و أكمل من الثانية. و إنّما قيّدنا بقولنا: «من غير اعتبار شرط»[٦] لأنّ شرف المعلول إذا كان حاصلاً من العلة ذاتها، فإذا استوى الفاعلان في الشرف و لم‌يكن فعلُهما متوقفاً على غيرهما فيجب تساوي معلولِهما في الشرف، و يستحيل أن يكون فعلُ أحدهما أشرف من فعل الآخر، و إذا كان فعلُ كل واحد منهما أو فعلُ أحدهما فقط متوقفاً على غيرهما جاز أن يكون الشرف الحاصل للمعلول إنّما لَحِقَه[٧] باعتبار ذلك الغير لا من نفس ذاته؛ و حينئذ لايلزم من كون ذَيْنک المعلولين مختلفين بالشرف و الخسّةِ اختلافُ علّتَيهما بل جاز تساويهما.

[فيما يبتني على هذه القاعدة][٨]

و ممّا يبتني على هذه القاعدة أنّ الجواهر الروحانية ـ و هي المجردة عن المواد الجسمانية بالكلية ـ أشرف من الجواهر المجردة التي لها تعلق

---

١. ش: و.
٢. ش: كذلك الأقرب.
٣. د: + و.
٤. د: الفعلين.
٥. ن: أحدهما.
٦. ش: ـ و الأخرى اقتضت المعلول الأخسّ ... بقولنا من غير اعتبار شرط.
٧. ش: لحقته.
٨. التلويحات، ص ٥١ با شرح ابن كمونه بر آن.

بالأجسام، كالنفوس الناطقة الأرضية و السماوية؛ فإنّ الجواهر العقليةَ المجردةَ بالكلية ممكنة الوجود و إلّا لما أمكن وجود النفوس المجردة المتعلقة بالأبدان، و يلزم[١] من وجود النفوس المذكورة إمكان العقول المجردة و وجودها.

و النفوس الناطقة أشرف من الأجسام و ما هو منطبع فيها من الصور[٢] و الأعرض التي لا حياة لها و لا إدراك.

و الأجسام أشرف من الصور و الأعراض[٣] المحتاجة إلى الحلول[٤] فيها.

فالموجودات تترتّب على أقسام أربعة: فأشرفها هو العقل، ثم الذي يليه في الشرف هو النفس، ثم الذي يليه هو الجسم، ثم أخسّها هي الأمور المادية من الصور و الأعراض؛ و وجود الأخسّ منها دالٌّ على وجود الأشرف؛ فوجود النفس و الجسم دالٌّ على وجود العقل المقدّس و هو المجرّد عن المواد بالكلية، لأنّ وجود الأخسّ يدل على وجود الأشرف؛ و أمّا وجود النفس و الأمور المادية[٥] فظاهر غني عن البيان.

و مما يبتني على القاعدة المذكورة[٦] أنّ النفوس الناطقة يمتنع عليها العدم فبقاؤها غير ممتنع، إذ لو امتنع بقاؤها لكان ذلك الامتناع إمّا لذاتها أو لغيرها؛ و الأول محال فإنّ النفس لو كانت علة لعدم نفسها لم يمكن أن توجد أصلاً؛ و إذا لم يمتنع استمرار دوامها و بقائها لذاتها فدوامها في ذاتها ممكن؛ و هو الإمكان الأشرف بالنسبة إلى الممكن الأخسّ الذي لا دوام له، فيجب بناءً على القاعدة السابقة الإمكان الأول الأشرف[٧] و هو امتناع عدم النفوس فتكون دائمة مستمرة الوجود بعد حدوثها، و هو المطلوب.

و أوردوا[٨] على هذا أنّ النفوس الناطقة بسبب حدوثها و تعلّقها بالأبدان

---

١. ش: فيلزم. ٢. ن: المصور.
٣. ش: ـ لا حياة لها و لا إدراك ... أشرف من الصور و الأعراض.
٤. ن: المحلول. ٥. ب: + قطعاً.
٦. همانجا. ٧. د: أشرف.
٨. همان، شرح ابن كمونه.

تقع تحت الحركات الفلكية و التأثيرات الكوكبية، و ستعرف فيما بعد أنّ الإمكان الأشرف إنّما يصحّ وقوعه فيما لايكون واقعاً تحت الحركات.

و أجاب بعضهم[١] عنه بأنّ النفوس الناطقة و إن كانت من جهة علاقتها[٢] البدنية و استكمالِها بها[٣] واقعةً تحت تأثير الحركات، فعِلَلُها[٤] المثبتةُ لها لاتقع تحت تأثير الحركات، فتكون النفس دائمة الوجود بدوام وجود تلك العلل[٥] الثابتة على قاعدة الإمكان الأشرف.

و أيضاً، النفوس لاتدخل تحت الحركات من جهة بقائها و دوام وجودها لأنّها معلولة لِما لايقع[٦] تحت تأثير[٧] الحركات فتدوم بدوامها؛ و على هذا فيصحّ دخولها تحت قاعدة الإمكان الأشرف.

و ممّا يبتني على تلك القاعدة[٨] أنّ الحركات الفلكية إذا كانت لأمر علوي فهو أشرف من أن تكون حركتها لأمر سفلي ممّا تحتها، فتجب للعلوي دون السفلي؛ و لأنّ الأجرام الفلكية لمّا كانت دائمة الوجود مستمرة الثبات فيستحيل عليها الكون و الفساد وجب أن لاتوجد إلّا على أتمّ ما ينبغي؛ فإنك ستعلم أنّ الأمور الدائمة لاتحصل إلّا على أشرف ما يمكن أن تكون عليه[٩].

و مما يبتني على قاعدة الإمكان الأشرف[١٠] أنّ وجود الشقاوة و الشرّ في عالم الكون و الفساد مشاهَدٌ ظاهرٌ و السعادة و الخير لمّا كانا أشرف من الشقاوة و الشر فوجودهما[١١] ممكن في العوالم[١٢] العقلية و الأمور الثابتة الفلكية، فيجب وجودهما هناك بناء على تلك القاعدة المذكورة.

و ممّا يبتني على قاعدة «أنّ الواحد لايصدر عنه إلّا واحد» و قاعدة الإمكان الأشرف ما[١٣] ذكر[١٤] في إثبات العقل، و هو أنّ النفوس كثيرة و قد بيّنا

---

١. همان.
٢. د: علائقها.
٣. ش: استكمالاتها.
٤. د: فعلتها.
٥. د: العلة.
٦. م: لما يقع.
٧. د، ب: تأثّر.
٨. همان.
٩. ش: علته.
١٠. همان.
١١. د، ب: فوجوديهما.
١٢. ش: العلوم.
١٣. د، م: معا.
١٤. ش: ذكره.

أنّهاحادثة فهي ممكنة، و كل ممكن لابد له من علةٍ فعلّتُها لايجوز أن تكون هو الواجب لذاته لأنّه واحد و الواحد لايصدر عنه إلّا واحدٌ، فبقي أن تكون العلة إمّا جوهراً، أو عرضاً:

لا جائز أن يكون عرضاً، فإنّ العرض لا فعل له بذاته و إنّما يفعل بواسطة الجوهر؛

و الجوهر إمّا جسم أو مجرد عن المادة و محال أن تكون العلة هي[1] الجسم، فإنّ العلة أشرف من المعلول و النفس أشرف من الجسم الذي لا حياة له و لا إدراك[2]، فكيف يكون الخسيس علةً للشريف؟

و أمّا الجوهر المجرد فإمّا أن يكون نفساً أو عقلا؛ و إذا امتنع أن تكون العلة هي النفس فإنّها متساوية في الطبيعة النوعية فلايوجِد بعضُها بعضاً[3]، لعدم الأولوية في علية بعضها لبعضٍ دون العكس، لِتساوي جميع الأشخاص في تلك الطبيعة النوعية؛ فتعيّن أن تكون العلة القريبة للنفوس هو العقل المجرد عن المادة بالكلية؛ فثبت من وجودِ النفوس المعلولة وجودُ العقل الذي هو العلة في وجود النفوس، و ذلك هو المطلوب.

فإن قلت[4]: لو كان حصول الإمكان الأشرف واجباً ـ على ما قرّرتَه من تلك القاعدة ـ وجب أن لايكون بعض الأشخاص ممنوعاً عمّا هو أشرف و أكمل له و ليس الأمر كذا؛ فإنّ أكثر الخلق ممنوعون عن كمالاتهم العقلية، مع أنّ حصول تلك الكمالات لتلك الأشخاص أكمل و أشرف لهم من عدم حصولها؛ فلو صحّت قاعدة الإمكان الأشرف لوجب أن لايكون بعض الأشخاص ممنوعاً عمّا هو أشرف؛ و التالي[5] باطل فالمقدم مثله.

و الجواب[6] أنّ قاعدة الإمكان الأشرف لايكون استعمالها مطّرداً في

---

١. د: هو.

٢. ن: إذ راك.

٣. ن: ـ بعضاً.

٤. التلويحات، صص ٥١ ـ ٥٢ تحت عنوان «فصل» فقره ٤١ با شرح ابن كمونه بر آن.

٥. ش: الثاني.

٦. د: فالجواب.

جميع الموجودات الممكنة فيكونَ السؤالُ وارداً؛ بل[١] إنّما تكون مطّردة[٢] في الأمور الممكنةِ الثابتةِ الوجودِ الممتنعِ عليها العدمُ بسبب أمر[٣] من الأمور الحادثة، بل تكون دائمة الوجود بدوام عللِها الثابتة المرتفعةِ عن تأثير[٤] الحركات الفلكية و الأشعة الكوكبية، بخلاف الممكنات الواقعة تحت تأثير الحركات المختلفة و هي المركّباتُ العنصرية، فإنّ الحركات السماوية و إن كانت مؤثرة في وجودها فهي أيضاً مؤثّرة في عدمها. فإنّ كثيراً ممّا في عالم الكون و الفساد يمكن عليها في ذاتها أشياء كثيرة، ثم إنّها تصير بأسباب أخرى خارجةٍ عن ذاتها ممتنعةَ الوجود عمّا هو أكمل و أشرف لممانعة أسباب سماوية و مصالحة أسباب طبيعية تابعة للحركات السماوية. و جميع الأمور الواقعة تحت الحركات هذا شأنها فيجوز أن يُعطىٰ الشيءُ الواحد أمراً شريفاً تارة و خسيساً أخرى، بسبب استعداده بالحركات الدائمة لا لذاته؛ بخلاف الأمور الدائمة فإنّ شرفها و خسّتها لايختلف إلّا لاختلاف الفاعل، أو لاختلاف جهات فيه؛ فيفعل بالأشرفِ أشرفَ و بالأخسِّ أخسَّ.

فاتّضح بهذا الفرق بين ما يطّرد فيه الإمكانُ الأشرفُ و بين ما لايطرد فيه، فاندفع السؤال المذكور. و ظهر بما ذكرنا أنّ الأمور الدائمة و لوازم الكليات الطبيعية لايمنعها عمّا هو أشرف و أكمل استعداداً[٥] حادث غريب لتقدّمِها على ذلك و كونها معلَّلة بعلل ثابتة غير داخلة تحت الحركات.

و[٦] جميع هذه المباحث اللطيفة لم‌تجدها في كتب الحكماء القدماء و لا في كتب المتأخرين إلّا في كتب الشيخ الإلهي ـ رضي‌الله عنه ـ و ذكر في كتاب المشارع و المطارحات أنّ هذا البحث فصّلناه نحن و أمّا إجماله فهو لإمام الباحثين أرسطاطاليس من إشارة أشار إليها في كتاب السماء و العالم ما معناه أنّه يجب أن يعتقد في العلويّات ما هو الأكرم لها و الأشرف[٧].

---

١. د: ـ بل.
٢. ش، ب: بمطردة.
٣. م: أمور.
٤. د: تأثّر.
٥. د، ب، م ن: + و.
٦. ش: ـ و.
٧. حكمة الإشراق، ص ١٥٤؛ المشارع، ص ٤٣٥؛ مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٤، الألواح العمادية، ص ٦٧ و كلمة التصوف، ١١٦ و اللمحات، ص ٢٢٧.

الفصل السابع

في دوام جود المبدأ الأوّل و كونه تعالى لم يتعطل عن الفعل[١]

اعلم أنّ هذه المسألة من المهمّات الحكمية التي يجب تقرّرها في الأذهان و حصولها في العقول، و يبتني عليها عدة من المسائل المهمّة أيضاً.

و يقال: إنّ القول بقدم العالم و أزلية الحركات بعد إثبات الصانع و القول بالعلة الأولى إنّما ظهر بعد المعلم الأول؛ فإنّه خالف القدماء صريحاً و أبدع هذه المقالة بناءً على أقيسة برهانية سنحت له، و نسج على منواله تلامذتُه و تلامذةُ كتبِه و كل مَن جاء بعده.

و صنّف برقلس[٢] المنتسب إلى أفلاطن الإلهي في مسألة قدم العالم كتاباً أورد فيه الأدلة العقلية الدالّة على قدم العالم و بيان هذا المطلوب:

أنّ الواجب لذاته إذا كان موجِباً و مرجِّحاً لوجود غيره من سائر الممكنات سواء كان الموجِب ذاتَه، أو صفةٌ من صفاته ـ على ما هو مذهب المتكلّمين أنّ له صفاتٌ واجبة الوجود ـ فهو يتقدم على جميع الممكنات لأنّه علتُّها؛ و المرجِّح دائم فيدوم الترجيح[٣]، لأنّ[٤] كل ما لأجله كان الواجب لذاته

---

١. التلويحات، صص ٥٢ ـ ٥٤ با شرح ابن كمونه بر آن با شرح و تفصيل شهرزوری و او بيشتر مطالب خود را از شرح ابن كمونه برگرفته است؛ المشارع، صص ٤١٧ ـ ٤٢٧؛ مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٣، پرتو نامه، فصل هشتم در اسباب حوادث، صص ٥٥ ـ ٦٠؛ مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج ٤، اللمحات، صص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

٢. د: برولس / ب: بروقليش.

٣. حكمة الإشراق، ص ١٧١؛ المشارع، ص ٤١٧؛ التلويحات، ص ٥٢ با شرح ابن كمونه بر آن.

٤. ب: لا أنّ.

صانعاً للعالم[1] و مؤثراً فيه كوجود وقتٍ، أو زوالِ مانع، أو وجـودِ شـرط، أو طبع، أو حصولِ إرادة، أو قدرة، و بالجملة وجود حالٍ أيّ حال كان ـ على مـا يفرضه القائلون بـالصفات كـالمعتزلة و الاشـاعرة و غـيرهما مـن طـوائـف المتكلّمين ـ لايخلو إمّا أن يكون أزلياً، أو لايكون؛ فإن كان أزلياً كان لا مـحالة العالَمُ كذلك أزلياً لامتناع تخلُّف المعلول عن العلة التامة؛ و إن لم‌يكن أزلياً كان حادثاً و كل حادث لابد له من مرجِّحٍ حادثٍ و إلّا لكان الحادث غير حادث. ثـم يعود الكلام إلى ذلك المرجِّح الحادث في احتياجه إلى مـرجِّـح آخـر حـادث و لم‌يجدّد الآن و لم‌يتجدد قبله و هكذا إلى غير النهاية، فيلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لا أول لها[2].

و بالجملة، فقد عرفت أنّ الواجب الوجود واحد من جميع الوجـوه غـير متغير و لا متبدِّلٍ و أنّه متشابه الأحوال و الأفعال فإن لم‌يوجد عنه شيء أصلاً بل كانت الأحوال كلها على ما كانت عليه، وجب استمرار العدم كما كان؛ و إن تجدّد حالٌ من الأحوال المذكورة موجِبة لوجود العالَم فهو محال؛ لأنّه ليس في العدم الصريح حال يكون الأولى فيه أن يكون العالَم موجوداً؛ و[3] بالبارئ[4] أن يكون موجِداً؛ أو يكون فيه حال أخرى تقتضي وجودَه لتشابه الحال في العدم.

و اما متكلّمو أهل الملل، فإنّ بعضـهم و إن أثبت للـواجب لذاتـه صـفات زائدة على ذاته، كالعلم و الحياة و القدرة و الإرادة و غير ذلك، إلّا أنّهم يقولون: إنّ السبب في إيجاد العالَم إنّما هو «الإرادة»[5].

و قد جعلها الكرامية حادثةً قائمة في ذاته تعالى فـيلزم أن يكـون مـحلاً للحوادث المتغيرة، و ذلك محال لوجهين[6]:

الأول: إنّه يلزم أن يكون في ذاته جهةٌ فاعليةٍ و قابلية و[7] عرفت استحالته.

---

۱. ش: ـ للعالم.
۲. التلويحات، همانجا.
۳. م: أو.
۴. د: أو بالنبادئ.
۵. المشارع، ص ۴۱۸.
۶. التلويحات، ص ۵۲، با شرح ابن كمونه.
۷. د: + قد.

الثاني[١]: لو حلّت فيه الحوادث فالحادث الثابت زماناً في[٢] ذاته الباطل[٣] بعد ذلك إن كانت علتُه نفسَ ذاته، وجب أن لايُعدَم عنها أبداً؛ و إن كان المبطل له أمراً يضادّه فما كان يوجد في ذاته فلابد لحدوثِه من علةٍ و لبطلانِه من أخرى حادثةٍ و علة الحدوث لاتتخلى عن الحدوث و علة البطلان لاتتخلى عنه؛ و ما هذا شأنه هو الحركة الغير المنصرمة و هي الوضعية الدورية.

فمحلّ هذه الحركة إن كان هو ذات الواجب لذاته لزم أن يكون جسماً متحركاً على الدور و هو محال؛ و إن كان محلها غير ذاته لزم أن يكون ذلك الغير من معلولاته، و يكون الواجب لذاته[٤] منفعلاً عن ذلك[٥] المعلول المتحرك انفعالاً دائماً و ذلك محال.

و بإبطال[٦] الإرادة الحادثة في ذات البارئ[٧] يندفع قولُ بعضهم: إنّ الواجب لذاته له إرادات حادثة غير متناهية لا إلى بداية و لم‌يزل البارئ مؤثراً بتلك الإرادات الحادثة حتى حدثت إرادة خاصة موجِبة لحدوث هذا العالم، و لايلزم تسلسل الحوادث إلى غير النهاية و تكون العقول و النفوس و الأجسام حادثة.

و من القائلين بحدوث الإرادة كأبي علي و أبي هاشم و القاضي عبدالجبار الهمداني و أتباعِهم[٨]؛ فإنّهم يقولون بأنّها قائمة لا في محل و هو محال؛ فإنّ الإرادة إذا كانت عرضاً فتحتاج إلى محل تقوم فيه، فكيف تقوم لا في محل؟

و منهم من جعلها قديمة و قالوا بأنّ الإرادة التي هي السبب في إيجاد العالم و إن كانت قديمةً إلّا أنّ الله تعالى إنّما أراد إحداث العالم في الوقت الذي[٩] حدث و لم‌تكن إرادته متعلقة باحداثه في وقت آخر غير الوقت الذي وجد فيه، و لايجوز لأحدٍ أن يسأل عن لمّية إحداثِه و سبب تخصّصه[١٠] في ذلك الوقت دون غيره؛ فإنّ تلك الإرادة لذاتها و ماهيتها تقتضي التخصيص بذلك الوقت و

---

١. د: ـ الثاني.
٢. د: الثابت زمانه.
٣. ش: الحاصل.
٤. ن: ذاته.
٥. د، م: ـ ذلك.
٦. ش: باطل.
٧. د: + تعالى شأنه.
٨. التلويحات، ص ٥٢، شرح ابن كمونه.
٩. ش: التي.
١٠. ش: تخصيصه.

الإحداث فيه؛ و لوازم[۱] الماهيات لاينبغي أن تُعلَّل بأمر من الأمور غير ماهياتها التي هي ملزومات لها.

و أنت فقد عرفت أنّ الإرادة الحادثة في ذات البارئ محال بالوجهين السابقين و لأنّ الإرادة الحادثة لابدّ لها من مرجِّح حادث أيضاً، فيعود الكلام إلى ذلك الحادث المتجدّد لِمَ يجدّد الآن دون ما قبله و مابعده؛ و لايمكن أن يقال إنّ الواجب لذاته كان عاجزاً عن إيجاده قبل ذلك ثم إنّه صار بعد ذلك قادراً على إيجاده؛ فإنّك عرفت من كمال البارئو عدم تغيّرِه و استمرار[۲] فعلِه ما يُبطِل هذا الخيالَ الفاسد. و كذلك لايمكن أن يقال إنّ وجود العالم قبل إيجاده لم‌يكن مصلحةً و حُسناً و لا[۳] أولى و أليق، ثم صار في الوقت الذي وُجِد فيه مصلحةً و حسناً و أولى و أليق[٤]؛ فإنّك قد عرفت أنّ العدم الصريح متشابه الأحوال فلايتميَّز فيه حالٌ يكون الأَولى فيه إيجاد العالم؛ و كل ما يفرض قبل العالم ممّا هو علةٌ لوجوده من حدوث إرادة، أو قدرة، أو وقت، أو زوال مانعٍ، أو تعلّقِ علمٍ، أو وجودِ[٥] مصلحة، أو غير ذلك من الأحوال المذكورة، فإنّ الكلام عائدٌ في حدوثه و استدعائه لمرجِّح حادثٍ، كما كان الكلام جارياً في علة حدوث العالم نفسه، و ذلك يوجب تسلسل الحوادث إلى غير النهاية و هو مطلوبنا على ما مرّ.

و أمّا ما ذكره بعض المتكلّمين[٦] أنّ الحكماء يقولون: إنّ صدورَ هذا العالم عن الواجب لذاته في وقت مخصوص ليس أولى من صدوره في وقت آخر غيره قبله، أو بعده، فلايوجد في ذلك الوقت المخصوص، فلم‌يُصِب[۷] في النقل عنهم؛ فإنّ الحكماء متّفقون على أنّ الواجب متقدِّم على جميع الممكنات تقدّماً ذاتياً، و الوقت المذكور من جملة الممكنات فإنّه مقدار الحركة الفلكية فلايتقدم على

---

۱. ن: لو إرادة. ۲. د: استمراره.
۳. ب: ـ لا.
٤. ب: ـ ثم صار في الوقت الذي وجد فيه مصلحة و حسناً و أولى و أليق.
٥. د: حصول.
٦. التلويحات، ص ۵۲، شرح ابن كمونه؛ المشارع، ص ٤١٨.
۷. ش: و لم يصب؛ المشارع (ص ٤١٨)، التلويحات، شرح ابن كمونه : سهوا.

جميع الممكنات تقدماً ذاتياً[1]، و كذا الحركة[2] موضوعها و إلّا لزم أن يتقدم الشيء على نفسه و هو محال.

و كذلك، لايمكن أن يقال: إنّ الإرادة القديمة أوجبت وجودَ العالَم في الوقت الذي وُجِد[3] فيه، و قبل ذلك الوقت لم‌تكن الإرادة القديمةُ موجِبةً لوجوده؛ كما أنّا إذا أردنا الآن أن نفعل فعلاً مخصوصاً بعد سنةٍ فإنّ الإرادة الحادثة الآن تقتضي وجود ذلك المراد بعد سنةٍ و لاتقتضي وجوده في الحال، و هذا أيضاً محال؛ فإنّه ليس قبل جميع الممكنات شيءٌ يوجِب حصولَ المراد كالحال في المراد الذي يحصل[4] بعد سنة؛ فإنّ هناك أحوالاً[5] تقتضي حصول المراد بعد السنة، و ليس قبل وجود العالَم إلّا العدم المحض و هو متشابه الأحوال في جواز تعلق الإرادة به؛ فيستحيل أن يتميَّز فيه الوقتُ الذي تعلقت به الإرادة القديمة عن وقت آخر يماثله؛ بل كما أمكن تعلق الإرادة[6] بهذا الوقت فتعلّقها بالوقت الذي قبله أيضاً ممكنٌ؛ فما الذي أوجب تعلّقَ الإرادة بهذا الوقت الممكن؟ و ما الذي ميّزه عن غيره[7] من الأوقات في تعلق الإرادة؟ و الشيء لايتميَّز عن غيره إلّا بمخصِّصٍ و لا مخصِّصَ في العدم الصِرف، كما عرفته غير مرّة.

فظهر بما ذكرنا دوام أزلية العالَم و أنّه دائم الوجود بدوام مُبدِعه تعالى، و أنّه يلزم من وجود الإرادة الموجبة لحدوث العالم سواء كانت قديمةً أو مُحدَثة[8] ـ كما هو مذهبهم ـ عدمُ تناهي الحوادث.

و أمّا المتكلّمون و أرباب الملل و هم القائلون بالحدوث، فقد استدلّوا على[9] مذهبهم و إبطال مذهب القِدَم بعدّةِ وجوهٍ[10]:

---

١. ن، ب، ش: ـ تقدماً ذاتياً.
٢. ش، د: + و.
٣. د، م: أوجد.
٤. د، م: يتحصل.
٥. ب، م، ن، د: أحوال.
٦. ش: ـ القديمة عن وقت آخر يماثله بل كما أمكن تعلق الإرادة.
٧. ب: منزه عن تميزه.
٨. د، م: حادثة.
٩. ش: إبطال.
١٠. التلويحات، يا شرح ابن كمونه، مجموعه مصنفات شيخ اشراق ج ٤، اللمحات، ص ٢٢٧: «اللمحة التاسعة [في كلام الجاحدين لدوام جود المبدأ الأول ...]

الوجه الأول: إنّ الحوادث لو كانت غير متناهية و لتكن تلك الحوادث مثلاً حركات الأفلاك و دوراتها[١]، فيلزم[٢] أن يكون كل واحدة من الدورات[٣] مسبوقة بعدمات لا أول لها، فتكون العدمات كلها مجتمعة في الأزل من غير ترتيب، لأنّ الترتيب إنّما يكون في الأمور الوجودية لا في الأمور[٤] العدمية؛ و إذا كان جميع[٥] العدمات المتقدمة على كل واحد من هذه الدورات لها اجتماع في الأزل فلايخلو مجموع تلك العدمات إمّا أن يحصل معها في الأزل شيء من الدورات[٦] الوجودية، أو لايحصل معها شيء من ذلك؛ و الأول يقتضي أن يكون السابق المتقدم مقارناً للمسبوق المتأخر و ذلك محال.

و الثاني: و هو أن لايحصل مع تلك العدمات[٧] المجتمعة في الأزل شيء من الموجودات، فيلزم أن يكون لمجموع الموجودات بداية و ذلك هو المطلوب.

و قد[٨] يقرّرون هذا الوجه بطريق آخر فيقولون: إمّا أن يجوز حصول شيء من هذه الحركات و الحوادث في الأزل، أو لايجوز حصول شيء منها فيه؛ فإن جاز حصول شيء منها في الأزل و لم‌يسبقها غيرها فيكون لمجموعها بدايةً فلاتكون غير متناهية و ذلك هو المطلوب؛ و إن سبقها غيرها فذلك الغير هو أول الحوادث فهو بدايتها[٩]، و إن لم‌يجز حصول شيء منها في الأزل كان لمجموعها بداية[١٠] و هو المطلوب.

و هذان الطريقان لايبتنيان على قاعدة أنّ الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد[١١].

و قد يقرّرون هذا الوجه بناءً على أنّ الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد فيقولون: كل واحد من الحركات و الحوادث مسبوقٌ بالعدم فيكون الكل

---

١. د، م: ذواتها.
٢. ش: فليلزم.
٣. د، م: الذوات.
٤. ب، ش: ـ الوجودية لا في الأمور.
٥. ن: + تلك.
٦. م: الذوات.
٧. د: المقدمات.
٨. د: ـ و قد.
٩. ب: بذاتها.
١٠. ب: بذاته.
١١. ش، م: ـ يقرّرون هذا الوجه بطريق آخر فيقولون ... على الكل هو الحكم على كل واحد.

مسبوقاً بالعدم؛ أو[١] كل[٢] واحد منها دخل في الوجود فيكون الكل داخلاً في الوجود منحصراً فيه فلايكون غير متناه.

و الجواب عن الطريق الأول: إنّكم إن عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لا أول له، كونَه غير مسبوق بحادث آخر، فذلك ممنوع؛ فإنّ عدم كل حركة يكون مسبوقاً بحادث آخر لا إلى نهاية؛ و إن عينتم[٣] بكون العدم السابق لكل حادث لا أول له، أن يكون كل واحد من الحوادث مسبوقاً بعدمٍ مّا و[٤] لايكون مسبوقاً بحادث بعينه، فلايلزم من صحة هذا اجتماعُ[٥] العدمات[٦] في الأزل. فإنّ معنى كون الشيء أزلياً كونه غير مسبوق بالغير فقط، و إذا كان كذلك فلايلزم من عدم السبق بحادث معيّن عدمُ السبق بحادث أصلاً، لما عرفت أنّه لايلزم من انتفاء الأخصّ انتفاء الأعمّ.

و أمّا الجواب عن الطريق الثاني أن يقال: إنّ مسمّى الحركة أو الحادث ـ و هو القدر المشترك بين جميع الأفراد ـ إمّا أن يؤخذ داخلاً في جملة الحركات و الحوادث المذكورة، أو لايؤخذ كذلك؛ فإن أُخِذ داخلاً فيها فإذا قال: إمّا أن يجوز حصول شيء من الحركات و الحوادث في الأزل أو لايجوز، فيُختار حينئذ حصول شيء منها في الأزل، و ذلك الشيء هو مسمّى[٧] الحركة، و لايلزم من كونه غير مسبوق بغيره أن يكون أوّل الحركات أو الحوادث و إنّما يكون ذلك لازماً إن لو كان هو الأوّل.

و أمّا إذا لم‌يؤخذ ذلك المسمّى داخلاً فيها فنحن نختار حصول شيء من تلك الحركات و الحوادث في الأزل.

قولهم: لو كان كذلك لزم أن يكون لمجموعها بداية.

قلنا: لانسلّم؛ فإنّ الحق ـ على ما قرّرنا ـ أنّ كل واحد من الحركات و الحوادث يسبقها مثلُها إلى ما لايتناهى، فيكون مسمّى الحركةِ المذكورة

---

١. ش: إذ. ٢. د، م: لكل.
٣. ش: ـ بكون العدم السابق لكل حادث ... مسبوقا بحادث آخر لا إلى نهاية و إن عينتم.
٤. ش: ـ و. ٥. ش، ب: الاجتماع.
٦. ش: العدمان / د، م: العدمين. ٧. ن: المسمى.

محفوظةً بواسطة تعاقب الحركات أزلاً و أبداً.

و أمّا الجواب عن الوجه الذي بُنِي فيه حكمُ الكل على حكم كل واحد، قد عرفت فسادَه غير مرّة، و نقضه الآن بقولنا: إنّ كل ممكن ما عدا الحركة يجوز أن يقع كل واحد منها في الوجود دفعةً واحدة، و لا كذلك جميع الممكنات التي هي غير الحركة؛ فإنّها لايمكن وقوعها دفعة لأنّ منها ما لايقع إلّا على الترتيب الزماني؛ و كذلك يصدق أنّ كل واحد من الضدين يمكن حصوله في محل واحد في وقت واحد و لا كذلك الكل، فإنّه لايمكن حصوله في محل واحد في وقت واحد.

و جواب آخر و هو الأصل في هذا الباب و ذلك أنّ الحوادث الماضية لايمكن أن يكون لها كل مجموعي أبداً ليلزم من ذلك أن يكون ذلك الكل مسبوقاً بالعدم أو غير مسبوق، لأنّ تلك الحوادث معدومة و المعدوم لا كلَّ له أصلاً فلايصحّ الحكم عليه، بل ليس الموجود في الخارج من تلك الحوادث في كل وقت إلّا واحداً.

الوجه الثاني[1] لهم في إبطال القِدم أنّ الحوادث في الأزل لو كانت غير متناهية وجب أن يكون وجود كل واحد منها يتوقف على انقضاء ما لايتناهى، و كل ما يتوقف وجوده على انقضاء ما لايتناهى فوجوده محال، ينتج أنّ الحوادث في الأزل لو كانت غير متناهية لكان وجود كل واحد منها محالاً[2]، و بطلان ذلك ظاهر.

و الجواب أنكم ماذا تعنون بهذا التوقف؟

إن عنيتم به المفهوم العرفي و هو الذي إذا قيل فيه «إنّ شيئاً كذا متوقف على كذا» كان معناه عندهم أنّ ذلك الشيئين يكونان موصوفين بالعدم، إلّا أنّ الأخير[3] منهما لايمكن أن يوجد إلّا بعد وجود المعدوم الأول؛ كما يقال: إنّ يوم الجمعة المعدوم لايوجد إلّا بعد وجود الخميس المعدوم؛ فالملازمة ممنوعة

---

١. المشارع، ص ٤٢٠. ٢. ن: محال.
٣. ش: الآخر.

غير مسلّمة، فإنّه بهذا المعنى لا وقت من الأوقات يصحّ أن يقال فيه إنّ[١] ذلك الشيءَ الأخير[٢] وجودُه متوقف على ما لايتناهى، لأنّ كل ما لايوجد إلّا بعد وجود ما لايتناهى في الزمان المستقبل فوجوده محال. فإنّ التوقف بهذا المعنى إنّما يقال على أشياء ما حصلت بعدُ؛ و تلك الأشياء من حيث عدمِ حصولِها إنّما تكون في الزمان المستقبل، و يلزم من ذلك أن يكون كل ما يفرض من الحوادث المستقبلة متوقفاً على غيره من الحوادث في المستقبل لابد و أن تكون تلك الحوادث المتوقف عليها متناهية.

و أمّا إذا عنيتم بهذا التوقف أن يكون الشيء المتوقف غير واقع في الوجود إلّا بعد وجود حوادث غير متناهية في الزمان الماضي فلايكون هذا محالاً، بل هو بعينه مذهب الحكماء، فإنّ عندهم كل حادث يقع لابد و أن يسبقه حوادث غير متناهية في الماضي، و لايتصور وقوع كل حادث إلّا كذا؛ فكيف يصحّ أن يمنع صحة توقف الحادث على ما لايتناهى في الماضي و هو نفس محل النزاع؟ و أخذُ محلِ النزاعِ مقدمةً مستعملة في إبطال نفسِها من قبيل «المصادرة على المطلوب الأول»، و قد عرفت أنّ ذلك من جملة المغالطات.

و بالجملة، فالتوقف المذكور إن عني به المعنى الأول العرفي، فالملازمة ممنوعةٌ؛ و إن عني به المعنى الثاني فالملازمة مسلّمةٌ؛ و الاستثناء ممنوع على التفصيل[٣] الذي ذكرناه.

الوجه الثالث[٤]: إنّ الحوادث الواقعة في الزمان الماضي[٥] لها آخِرٌ و كل ما كان له آخرٌ فهو متناهٍ، ينتج من الأول أنّ الحوادث الواقعة في الزمان الماضي متناهية؛ أمّا بيان الصغرى فلأنّ الآن الحاضر آخِر ما مضى؛ و أمّا بيان الكبرى فظاهر.

و الجواب: إنكم ماذا تريدون بقولكم: «إنّ الآن آخِر ما مضى»؟ إن أردتم

---

١. د، ش: ـ إنّ.
٢. ش: الآخر.
٣. د، م: الوجه.
٤. المشارع، صص ٤١٨ ـ ٤١٩.
٥. د: ـ الماضي.

بكونه آخِراً أنّه ليس بعده شيء أصلاً منعنا الصغرى، فإنّ مذهب الحكماء أنّ بعده آنات و أزمنة غير متناهية؛ و إن عُنِي بكونه آخراً[1] أنّه آخر ما مضى بحسب فرضنا و اعتبارنا فقط، فلايلزم منه أن يكون آخِراً ليس بعده شيء آخَر.

و أمّا النهاية المذكورة في الكبرى أنّ «كل ما له آخِر فهو متناه»، إن أريد بتلك النهاية ما يكون في جانب بداية الحوادث، منَعْنا الكبرى؛ و إن أريد بها ما يكون في جانب الآخر منها فتصير صورة النتيجة هكذا: الحوادث الواقعة في الماضي متناهية من جهة آخرها؛ لكن لايلزم من صحة ذلك تناهيها من جهة بدايتها و ليس كلامنا في تناهي الحوادث من جهة آخِرها[2] بل الكلام إنّما هو من جهة أوّلها و بدايتها فلايرد ما ذكروه.

الوجه الرابع[3]: إنّا إذا أخذنا الحركات الماضية من هذه السنة[4] التي نحن فيها إلى الأزل جملةً، ثم أخذناها بناقص سنة و هو من العام الماضي إلى الأزل جملةً أخرى، ثم أطبقنا في الوهم الطرفَ المتناهي من إحدى الجملتين على الطرف المتناهي من الجملة الأخرى بحيث يقابل كل فرد من الجملة[5] الأولى[6] ما يشبهه و يقابله في الجهة من الجملة الثانية، فلايخلو إمّا أن تنقص الجملة الناقصة عن الزائدة في الطرف الآخر أو لاتنقص؛ فإن لم‌تنقص بل ذهبا إلى غير النهاية كان الناقص مساوياً للزائد و يكون الشيء مع غيره كهو لا مع غيره، و كلاهما محالان.

و إن نقصت[7] إحدى الجملتين عن الأخرى لزم تناهي الجملة الناقصة من الجهة[8] الأُخرى التي هي جهة الأزل؛ و الجملة الزائدة تزيد على الجملة الناقصة بمقدار متناه، و ما زاد على المتناهي بمقدار متناه فهو متناه. فالجملتان[9]

---

١. د، ش: ـ أنّه ليس بعده شيء أصلاً منعنا الصغرى ... متناهية و إن عني بكونه آخراً.
٢. ش: ـ لكن لايلزم من صحة ذلك تناهيها ... في تناهي الحوادث من جهة آخِرها.
٣. المشارع، ص ٤٢٥.
٤. ب: النسبة.
٥. ب: الجمل.
٦. د، م: ـ بحيث يقابل كل فرد من الجملة الأولى.
٧. د: القصتين.
٨. م: الجملة.
٩. د، م: و الجملتان.

المذكورتان من الحركات الماضية متناهيتان في جانب الأزل كما تناهتا في جانب الأبد و ذلك هو المطلوب.

و الجواب، أنّ الحركات الماضية التي تألّفتْ منها الجملتان معدومةٌ و الأمور المعدومة لا كلَّ لها فيكون فرضُ اجتماعها في الأزل محالاً[١]؛ و حينئذ لايلزم من فرض اجتماع ذلك المحال نهاية الحركات في الماضي، لِما عرفت من امتناع اجتماع الحركات المتعاقبة التي لايمكن وقوعها في الوجود إلّا شيئاً فشيئاً.

الوجه الخامس: إنّ الواجب لذاته لو كان علةً تامّة لوجود العالم و قد عرفت أنّه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها و من دوامها، دوامه فإذا فرضنا عدمَ الواجب لذاته لزم منه عدم العالم و بالعكس؛ و يلزم من صحة ذلك التلازم أن يكون العالَم مساوياً للواجب لذاته و ذلك محال.

و الجواب أنّ ذلك اللزوم الذي ذكروه بين العلة و المعلول ليس على وتيرة واحدة؛ فإنّ ارتفاعَ العلة التامة لذاتها يوجِب ارتفاعَ المعلول و أمّا ارتفاعُ المعلول فلايوجب لذاته ارتفاعَ[٢] العلة، بل بارتفاع[٣] المعلول يُستَدلّ بأنّ العلة ارتفعت قبل ذلك، لا أنّ ارتفاع المعلول لذاته يوجب ارتفاعَ العلة، فاتّضح الفرق بين اللزومين.

الوجه السادس ذكره الشيخ الإلهي ـ نيابةً عن المتكلمين[٤] ـ فقال[٥]: النفوس الناطقة حادثة و باقية بعد المفارقة على ما اعترفتم به، فلها اجتماع بعد المفارقة؛ فذلك المجموع إمّا أن يكون حادثاً أو غير حادث و يمتنع أن يكون ذلك المجموع[٦] غير حادث لأنّه معلول الآحاد الحادثة على ما برهنتم[٧] عليه؛ و متى كانت العلة

---

١. ن: محال.
٢. ش: المعلول لذاته فلايوجب ارتفاع.
٣. د: ارتفاع.
٤. التلويحات، ص ٥٤. ابن كمونه ضمن شرح عبارت: «كل واحد من النفوس الناطقة» گفته است: «إنّ هذا السؤال لم أجده في كلام أحد من فرق المتكلّمين و قد نبّه في بعض كتبه أنّه هو الذي أورده نيابة عنهم» و على رغم تتبع بسيار در آثار موجود سهروردى به جايگاه اين مطلب دست نيافتم.
٥. المشارع، ص ٤٢١: «و من جملة ما يحتجون به ...».
٦. ش: ـ بعد المفارقة فذلك المجموع إمّا ... و يمتنع أن يكون ذلك المجموع.
٧. د: يذهبهم.

حادثة كان المعلول لا محالة حادثاً، فمجموع النفوس الحاصلة بعد مفارقة الأبدان حادث. و إذا ثبت أنّ مجموعَها حادث لزم أن يكون للحوادث بدايةٌ، فإنّ الحوادث لو لم‌تكن متناهية في الماضي كانت النفوس الحادثة فيه بحسب حدوث الأبدان غير متناهية إلى نفس لايكون قبلها نفس أخرى، و حينئذ يلزم أن لايكون مجموعها حادثاً بالضرورة، لكن مجموعها في الماضي حادث ـ على ما عرفت ـ فالحوادث[1] لا محالة لها بداية و ذلك هو المطلوب.

و الجواب عنه من وجوه:

الأول إنّ ذلك المجموع الذي أخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان الماضي و إن كان حادثاً لكن لايلزم من حدوثه أن يكون للحوادث الماضية بدايةٌ، لأنّ كل آحاد لها مجموع، فإنّ ذلك المجموع يتبدّل بإضافة واحد إليه و يحصل له مجموع آخر مغاير للمجموع الأول.

و النفوس الناطقة الحاصلة في الماضي و إن كان لها الآن مجموع إلّا أنّه دائماً في كل وقت يتبدّل و يحصل مجموع آخر غير ما كان، بسبب حدوث النفوس في كل وقت و انضمامها إلى كل مجموع يحدث مجموع[2] آخر حدوثاً زمانياً، و هكذا لايزال يتبدّل ذلك المجموع إلى ما لايتناهى.

و ليس هذا الحكم مختصاً بالنفوس بل حال جميع الموجودات هكذا؛ فإنّه إذا أخذ قديمها مع مُحدَثها مجموعاً فإنّ ذلك المجموع لا محالة يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث و انضمامها إليه و يحصل مجموع آخر غير ذلك المجموع الأول الذي كان قبل الزيادة.

و هذا لايدلّ في النفوس الناطقة على نهايتها و بدايتها و كونها مسبوقةَ العدم بالغير؛ فإنّه لايلزم من حدوث كل مجموع في كل وقت أن يكون هناك وقت لايحصل فيه شيء من النفوس الناطقة، بل في كل وقت يحصل مجموع آخر غير ما كان حاصلاً[3] قبل حدوث الحادث اللاحق؛ و هكذا لايزال ذلك المجموع

---

۱. ش: و الحوادث.
۲. د: مجموعاً.
۳. د: حادثاً.

بحسب حدوث كل حادث متبدلاً إلى غير النهاية؛ و لايدلّ ذلك على نهاية النفوس الناطقة و بدايتها، فاندفع ذلك السؤال الذي أوردوه[١] على الحكماء.

و الجواب الثاني: إنّ النفوس الناطقة الباقية[٢] بعد المفارقة لا كلَّ لها، فلايكون لها مجموع حقيقي، إذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يتمكن الذهن[٣] من عدّها و حصرها، فلايلزم ما ذكروه من نهاية الحوادث.

الجواب الثالث: إنّا و لئن سلّمنا تناهيَ النفوس الناطقة و حدوثَها في الماضي و لكن لايلزم من ذلك تناهي الحوادث، لجواز أن تكون الحوادث غير متناهية في الماضي، مع تناهي النفوس و حدوثها بأن يتشكل الفلك بشكل غريب يحدث فيه نوع من الحيوانات لم‌يوجد قبل ذلك و لايوجد بعده و يكون الإنسان من هذا القبيل؛ و حينئذ يكون نوعُه حادثاً بعد أن لم‌يكن، فلايلزم من تناهيها تناهي الحوادث.

الوجه السابع لهم، أنّ النفوس الناطقة المفارقة للأبدان لها عدد و كل عدد فإمّا أن يكون زوجاً أو فرداً؛ فإن كانت[٤] زوجاً كانت[٥] منقسمة بمتساويين و يكون نصفها أقّل من كلّها، و كلّما كان الشيء أقلّ من غيره كان متناهياً، و إذا تناهى النصفُ تناهى الكلُّ؛ و إن كانت فرداً فإذا نقصنا منها واحداً صارت زوجاً، و الزوج كما عرفت متناه؛ فإذا أضفنا ذلك الواحدَ إلى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهياً، فعلى كِلَي التقديرين تكون النفوس الماضية متناهية، و يلزم من نهايتها[٦] نهاية الحوادث.

و الجواب: إنّا لانسلّم أنّ النفوس الناطقة المفارقة للأبدان لها عدد موجود في الأعيان لما عرفت أنّ العدد أمرٌ اعتباري لا وجود له في الأعيان، فلايوصف بزوجية و لا فردية و لا قِلّة[٧] و لا كَثرة و لا مساواة و لا تفاوت؛ فلا كلَّ لها عددي

---

١. د، م: أورده.
٢. د، م: النفوس باقية.
٣. د: ـ الذهن.
٤. ش: كان.
٥. د: ـ لهم أنّ النفوس الناطقة المفارقة ... أو فردا فإن كانت زوجا[٥] كانت.
٦. ب: تناهيها.
٧. ش: أقلية.

في الأعيان[١]، إذ لا ارتباط لبعضها ببعض في نفس الأمر، و لا[٢] في الأذهان أيضاً فإنّ الذهن لايمكنه عدُّها و تصوّرُها على سبيل التفصيل و الاكتناه.

و على تقدير التسليم إنّ لها عدداً فلايلزم من ذلك أن تكون إمّا زوجاً أو فرداً؛ فإنّ الزوجيةَ و الفردية و كونَ الزوجِ منقسماً بمتساويين و الفردِ لاينقسم من خواص العدد المتناهي، لا من خواص مطلق العدد.

ثم و[٣] لئن سلّمنا عدم خلوّها عن الزوجية و الفردية، فلِمَ قلتم إنّ كل عدد يكون أقلّ من غيره يجب أن يكون متناهياً؟ لانتقاض ذلك بالمِئينَ التي هي أقلّ من الألوف مع كونهما غير متناهيين؛ و كذلك[٤] على مذهبكم مقدورات الواجب لذاته أقلّ من معلوماته[٥]، لدخول الممتنعات في قسم المعلومات دون المقدورات مع عدم[٦] تناهيهما؛ و قد تقدّم قبل هذا ما يصلح جواباً لهذا من أنّ[٧] تناهي النفوس و حدوثها لايدل على أنّ الحوادث لها بداية.

الوجه الثامن: لو كانت الحوادث غير متناهية في الأزل لزم أن تكون النفوس المفارقة غير متناهية و إذا امتنع عدمها فهي موجودة معاً، فإذا استعملنا فيها برهان التطبيق الذي مرّ[٨] لزم تناهيها، و إذا تناهى النفوس الماضية تناهت الحوادث أيضاً.

و الجواب: إنّ برهان التطبيق لايتم فيها، لعدم الترتيب الذي هو أحد شروط تمام البرهان؛ فالنفوس و إن كانت موجودة معاً[٩] إلّا أنّه لا ترتيب لها لا طبيعياً و لا وضعياً، فاندفع السؤال.

الوجه التاسع: إنّ العالم ممكن الوجود لذاته و كل ما هو ممكن الوجود لذاته[١٠] فهو محدَث، لأنّ تأثير المؤثر فيه لايخلو عن أقسام ثلاثة: لأنّه إمّا أن

---

١. د: ـ فلايوصف بزوجية و لا فردية ... فلا كل لها عددي في الأعيان.

٢. د: ـ لا.

٣. د: ـ و.

٤. ش: لذلك.

٥. د: معلولاته.

٦. د، م: ـ عدم.

٧. ش: ـ أنّ.

٨. ش: من.

٩. د: ـ فإذا استعملنا فيها برهان ... البرهان فالنفوس و إن كانت موجودة معا.

١٠. د: ـ و كل ما هو ممكن الوجود لذاته.

يكون في[١] حال وجوده، أو في حال عدمه، أو لا في حال وجوده و لا في حال عدمه.

لا جائز أن يكون تأثيره فيه حال وجوده لإنّه من قبيل إيجاد الموجود، و لا جائز أن يكون تأثيره فيه[٢] حال عدمه لكونه جمعاً بين الوجود و العدم و ذلك محال؛ فتعيّن أن يكون تأثير المؤثر فيه لا في حال الوجود و لا في حال العدم و ذلك هو حال الحدوث، فكل[٣] ما له مؤثر فهو حادث فالعالم حادث.

و الجواب: إنّا نختار أنّ التأثير إنّما يكون في حال الوجود.

قوله: «لو كان كذلك لكان ذلك إيجاداً[٤] للموجود».

قلنا: لانسلّم أنّ الأمر كذلك، و إنّما يكون ذلك إيجاداً[٥] للموجود و[٦] لو كان الفاعل يعطيه وجوداً ثانياً[٧] و ليس كذلك، بل تأثير الفاعل في مفعوله عبارة عن كونه واجب الوجود بعلّته، و حينئذ فيجوز أن يكون ذلك الأثر واجب الوجود بعلّته حالة وجوده.

ثم[٨] الذي يدل على أنّ التأثير يجب أن يكون في حال الوجود أنّه[٩] لو بطل أن يكون التأثير في حال الوجود وجب أن يكون التأثير إمّا في حال العدم و يلزم من ذلك الجمع بين الوجود و العدم و ذلك محال، أو لا في حال الوجود و لا في حال العدم و يلزم من ذلك ثبوت الواسطة بين الوجود و العدم، و ذلك أيضاً محال على ما عرفت.

و لأصحاب الحدوث وجوه أخرى غير ما ذكرنا، لولا خوف التطويل لأوردناها[١٠] مع أجوبتها؛ لكن ذلك غير لائق بالمختصرات.

و قد يتوهّم أكثر الضعفاء و الجمهور أنّ أقوالَ الحكماء و حججَهم

---

١. ش: ـ في.
٢. ش: ـ حال وجوده لإنّه من قبيل إيجاد الموجود و لا جائز أن يكون تأثيره فيه.
٣. ش، د: و كل.
٤. ن: إيجاد.
٥. ن: إيجاد.
٦. م: ـ و.
٧. ش: ثان.
٨. ش: + إنّ.
٩. د: ـ أنّه.
١٠. د: لو أوردها.

مخالفةٌ للشرائع الإلهية و لِما جاءت به الأنبياء عليهم الصلاة[١] و السلام و أنّ الحكماء ـ قدس الله أرواحهم[٢] ـ يقولون: إنّ العالم قديم بالكلية غير مُحدَث بوجه من الوجوه؛ و ليس الأمر كذلك، فإنّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الإلهية الحقّة، و إنّما يقول بمخالفتها مَن لا معرفة له بتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحِكمية و لايعرف ذلك إلّا مؤيَّدٌ من عند الله تعالى كاملٌ في العلوم الحكمية و الشرعية مطّلِعٌ على الأسرار النبوية؛ فإنّه قد يكون الإنسان[٣] كاملاً في الحكمة[٤] لا حظّ له من العلوم الشرعية و بالعكس؛ فإذا أردتَ أن تعرف وجهَ الموافقة بين الشريعة و الحكمة في هذه المسألة المهمّة فيجب أن تعرف جميع معاني «المُحدَث»:

فلفظ «المُحدَث» يقع بالاشتراك على ثلاثة معان و كذلك لفظ «القديم» المقابل له يكون مشتركاً بين معان ثلاثة بإزاء معان المحدث:

فالمعنى الأول من معاني «المُحدَث»، ما يقال لكل ما كان زمانُ وجوده قصيراً «محدثٌ» و يقابله «القديم» و هو الذي يقال لكل ما طال زمان وجوده، كما يقال: إنّ هذه المدينة قديمةٌ و تلك الأخرى مُحدَثةٌ.

قال الله تعالى:﴿و القمر قدّرناه منازلَ حتى عاد كالعُرجونِ القديم﴾[٥] و قال ﴿إنّك لفي ضلالك القديم﴾[٦] فالذي[٧] يقول بأنّ العالم قديمٌ غير محدَث و يريد بهما ما ذكرناه من هذين المعنيين، فليس ذلك مخالفاً للشرع و لا لما جاءت به الأنبياء.

المعنى الثاني من معاني «المحدث» هو الذي يقال لكل موجود يسبق على أول وجوده زمانٌ[٨] أنّه محدثٌ، فيكون قبل وجوده زمانٌ[٩] لم يكن فيه موجوداً ثم انقضى و وجد ذلك المحدث في زمان آخر بعده و هذا المحدَث يقال له[١٠] «محدث زماني».

---

١. ش، د، م: ـ الصلاة.
٢. ش، د: ـ قدس الله أرواحهم.
٣. د: ـ الإنسان.
٤. د: + و.
٥. سورة يس، آية ٣٩.
٦. سورة يوسف، آية ٩٥.
٧. د، م: و الذي.
٨. ش: زماناً.
٩. ش: ـ زمان.
١٠. د: ـ محدث فيكون قبل وجوده زمان ... بعده و هذا المحدث يقال له.

و أمّا القديم الذي يقابله فهو الذي لايسبق وجوده زمان لايكون فيه موجوداً و يقال له «قديم زماني»؛ و قد عرفت أنّ الزمان مقدار الحركة الأولى و هذا المقدار يمتنع وجوده قبل حركة الفلك؛ فقبل وجود الفلك[1] لايكون زمانٌ؛ فلايصحّ أن يقال الزمان[2] الذي هو مقدار الحركة الذي للفلك و لا للفلك نفسه أنّهما محدثان زمانيان، لأنّ المحدث الزماني عبارة عمّا يسبق على أول وجوده زمانٌ لم‌يكن فيه ذلك الحادث موجوداً؛ فلو كان الفلك أو مقدار حركته محدثاً زمانياً لزم أن يكون الفلك و حركته سابقين على نفسيهما[3] و ذلك محال.

و إذا كان الفلك أو مقدار حركته من جملة أجزاء العالم و لايصدق عليهما الحدث[4] الزماني، لم‌يكن كلُّ العالم محدثاً زمانياً، فلايصح أن يقال للعالم إنّه قديم زماني، إذ عُنِي بالعالم كله؛ فإنّ المركّبات العنصرية كالمعادن و النبات و الحيوان محدثة حدوثاً زمانياً.

ثم لا شك أنّ بعض أجزاء الزمان المفروضة كاليوم و الليلة و السنة محدثةٌ حدوثاً زمانياً، لأنّه لابد و أن يسبقها ما هو من نوعها من الزمان، و لايصح أن يكون الزمان باعتبار آخر محدثاً بل هو قديم لأنّ الزمان السابق عليه زمان آخر؛ فذلك الزمان السابق إن كان متناهياً فتكون تلك النهاية زماناً[5] لايسبقها زمان آخر فلايكون محدثاً زمانياً بالتفسير المذكور.

و إن كان غير متناه بأن يكون قبل كل زمان يفرض زمان آخر[6] فيكون الزمان السابق[7] لا أول له، فلايكون كل الزمان محدثاً زمانياً لأنّه لا زمان قبل وجود كل الزمان، لأنّ أيّ زمان فرض فهو من الكل و ليس قبل الكل شيء؛ فالزمان بهذا الاعتبار قديم و ليس بمحدَث، كما عرفته في نفس الفلك. و ليس من يقول بأنّ الفلك أو الزمان قديم [يقول[8]] بهذا التفسير و ليس بمحدث فلايكون

---

۱. د: ـ فقبل وجود الفلك.
۲. د، ب، ش: للزمان.
۳. د، ب: نفسهما / ش: أنفسهما.
٤. د: الحدوث.
٥. ن، ب: زمان.
٦. د، م: ـ فلايكون محدثا زمانيا بالتفسير ... كل زمان يفرض زمان آخر.
٧. ش، د: + الأول.
٨. نسخه‌ها: ـ يقول.

ذلك مخالفاً للشرائع[١] الحقة فإنّ الشرائع لاتقول ما يخالف صريح العقل.

المعنى الثالث من معاني «المُحدَث» هو الحدث[٢] الذاتي و هو كل ما يتأخّر وجوده عن وجود غيره تأخّراً ذاتياً و بإزائه «القديم» الذي يتقدم على غيره بالذات، كما مرّ تقريرهما في العلم الكلي.

فالعالم ـ و هو ما عدا الواجب لذاته ـ محدثٌ بهذا التفسير، لأنّه ممكن[٣] الوجود محتاج إلى العلة الواجبة الوجود فيكون متأخّراً بالذات عن تلك العلة، فيكون محدثاً بالمعنى المذكور. و من قال إنّه قديم بهذا المعنى فقد خالف الشرائع الإلهية، و لايكون القديم إلّا واجب الوجود لذاته فقط.

و أمّا الحدث[٤] الزماني فلايصدق على ما عرفت إلّا على بعض أجزاء الزمان و بعض المركّبات العنصرية؛ و ما عداه فهو إمّا قديمٌ أو محدثٌ بالمعاني المذكورة[٥].

و إذا تقرّرت[٦] هذه المعاني و اتّضحت، سقط النزاع بين العقلاء في هذه المسألة. و إذا تقرّرت[٧] هذه المسألةُ المهمّةُ ـ كما ينبغي في النفسِ ـ و إثباتُ الواجب لذاته و وحدانيتُه أيضاً و علمُ تجرّدِ النفس و بقاؤها بعد خراب البدن و وجودُ المفارقات العقلية، فقد حصلت الأُمورُ المهمة من المسائل الحِكمية، و لايبالي الإنسانُ[٨] بما فاتَه بعد ذلك من أنواع العلوم؛ و لم‌يبق له إلّا التجردُ و الرياضةُ و الانقطاعُ إلى الله تعالى ليشاهدَ الأُمورَ العقلية الروحانية، فإن تيسّر له ذلك، فقد حصّل الكمالَ الإنساني علماً و عملاً.

و هذه المباحث التي ذكرناها في هذه المسألة و إن كان إجمالها للقدماء، فهذه التفاصيل إنّما هي مأخوذة من المعلم الأول فإنّه بذل وُسعه فيها و باحث في تقريرها أشدّ بحث بحيث إنّها كادت أن تسبق الفطريات لظهورها و وضوحها؛ و لايصير الطالب حكيماً فيلسوفاً حتى يتيقّن هذه المسألة و

---

١. ن: لشرائع.
٢. د، م: الحدوث.
٣. د: محدث.
٤. د، م: الحدوث.
٥. المشارع، صص ٤٢٤ـ٤٢٦.
٦. د: تقرر.
٧. د: تقرر.
٨. ش: و لا يتأتى للإنسان.

أخواتها[1] و تستقرّ في نفسه استقراراً تامّاً كاستقرار القضايا الأولية؛ فإن يسّر اللهُ ثبوتَ هذه المسألة في العقل تيسّرت باقي المسائل؛ و إن لم يتيسّر صعُبَ تحصيلُ الحكمة و ارتفع البحثُ؛ لأنّ إيجاد العالم حينئذ يكون من غير سببٍ لِما ذكرنا من انتفاء الأسباب الموجبة لوجوده؛ و إيجاد العالم من غير علةٍ تقتضي وجودَه هو العبثُ، و لايبقى مع القدرة العبثية كلامٌ لإمكان إيجاد أمور لاتعلَّل، بل تكون منافيةً للعقل الصريح؛ فلايبقى أمر معقول و لايصح دليل على مدلول و يزول الاعتماد على المحسوسات التي ترقّينا منها إلى المعقولات.

فيجب على العاقل، اتقان هذه المسألة المهمة التي يبتني عليها كثير من المسائل المهمة؛ و إذا ثبتت هذه المسألة ثبت كون الأجرام العلوية غير كائنة و لا فاسدة لأنّ حركاتها الدورية التي هي أسباب الحوادث دائمة الوجود، و إذا ثبت دوام أزلية الجود ثبت دوام أبديته لعدم التغيّر[2].

---

۱. ب، ن، ش، د: أجوابها.

۲. برگرفته از المشارع، صص ٤٢٦ ـ ٤٢٧ با اندک تصرف در الفاظ و تقدیم و تأخیر.

الفصل الثامن

في المبادئ و الغايات[1]

و الغاية المطلقة هي التي لأجلها يصدر المعلول عن علته الفاعلية؛ و أمّا غاية الحركة فهي ما يتحرك إليه الشيء و متى وصل إليها وقف.

و اعلم أنّ «الغني المطلق» هو الذي لايتعلق بغيره ممّا هو خارج عنه في أمور ثلاثة[2]:

الأول، في ذاته.

و الثاني، في هيئات متمكنة في ذاته كالشكل.

و الثالث، في هيئات هي كمالات لذلك الشيء في نفسه، و تكون تلك الهيئات مبادئ إضافات له إلى غيره كالعلم و القدرة و ما أشبههما.

و «الفقير» هوالذي يتعلق بغيره في شيء ممّا ذكرناه و يرجع حاصل الغني المطلق في الأخير إلى وجوب الوجود من جميع الوجوه، كما أنّه يرجع حاصل الفقر إلى إمكان الوجود.

و أمّا «المَلِك الحق» فهو الغني المطلق الذي يفتقر كلُّ شيء إليه و له ذات كل شيء[3].

---

١. المشارع، صص ٤٢٧ ـ ٤٣٣؛ التلويحات، صص ٥٥ ـ ٥٦؛ شرح الإشارات و التنبيهات (النمط السادس ـ في الغايات و مباديها، ج ٣، صص ١٣٨ ـ ١٥٣؛ الشفاء، الإلهيات، مقاله ٦، فصل ٥، بخصوص صص ٢٩٦ ـ ٢٩٨.

٢. الإشارات، ص ١١٩؛ شرح الإشارات، ج ٣، ١٤٠.

٣. د، م: ـ و له ذات كل شيء؛ المشارع، صص ٤٢٧ ـ ٤٢٨؛ الإشارات، ص ١١٩؛ شرح الإشارات، ج ٣، ص ١٤٤.

و أمّا «الجود»[١] فهو إفادة ما ينبغي لا لِعوضٍ، و إنّما اشترطنا كونَ ما يفيده «الجوادُ» مما يكون مبتغىً[٢] بالقياس إلى الذي يفيده مرغوباً فيه عنده، لأنّ المفيدَ لِما لاينبغي ليس بجواد لعدم الاستفادة. و إنّما اشترطنا أن تكون الإفادة لالعوض[٣]، لأنّ المفيد لِما ينبغي طالباً به عوضاً من الأعواض ـ سواء كان عيناً، أو مدحاً، أو[٤] ثناءً، أو تخلّصاً عن مذمة و قبيحٍ، أو إظهار فضيلة و قدرة، أو غير ذلك ممّا أشبهه ـ ليس بجواد بل هو معامل[٥].

و اعلم أنّ «الغني المطلق»[٦] هو الذي لايستغني عنه شيء من الأشياء؛ إذ لو استغنى عنه شيء[٧] منها لكان[٨] فقرُ ذلك الشيء إلى الغني أولى بذلك الغني من لا فقرِه إليه؛ و يلزم من استغناء ذلك الشيء عن ذلك الغني المطلق و عدمِ فقرِه إليه أن ينتفي عن الغني المطلق[٩] ما[١٠] هو الأولى، و إذا انتفى عنه ما هو الأولى فهو عادمُ كمالٍ[١١]؛ و كلُّ عادم كمال فهو مفتقر إلى غيره في تحصيل ذلك الكمال؛ و كل مفتقر إلى الغير لايكون غنياً مطلقاً؛ فلو استغنى عن الغني المطلق شيءٌ لزم أن لايكون الغني المطلق غنيّاً مطلقاً لكونه مفتقراً إلى الغير في تحصيل ذلك الكمال المفقود. و متى كان الغني المطلق موجوداً لزم بالضرورة أن لايستغني عنه شيءٌ من الأشياء[١٢]؛ فكلّ[١٣] ما هو غني مطلقٌ لابد و أن يكون مَلِكاً مطلقاً[١٤] و إلّا لم‌يكن ذات[١٥] كل شيء له، لأنّ المَلِك هو الذي له ذاتُ كل شيء؛ و إذا لم‌يكن ذات كل شيء له فيستغني عنه بعض الأشياء فلايكون غنياً مطلقاً، و قد فرضناه

---

١. التلويحات، ص ٥٥ با شرح ابن كمونه؛ المشارع، ص ٤٢٨؛ شرح الإشارات، همان، ص ١٤٥؛ الشفاء، همان، ص ٢٩٦.
٢. ن: منبغى.
٣. ش: لغرض.
٤. ن: و.
٥. د: مقابل.
٦. التلويحات، ص ٥٥ با شرح ابن كمونه.
٧. ش: ـ من الأشياء إذ لو استغنى عنه شيء.
٨. ش، د، م: و كان.
٩. د: ـ و عدم فقره إليه أن ينتفي عن الغنى المطلق.
١٠. ب: ـ ما.
١١. ش: عام و كمال.
١٢. التلويحات، همان باشرح ابن كمونه؛ المشارع، ٤٢٨.
١٣. د، ش، م: و كل.
١٤. ش: ملك مطلق.
١٥. ش: ذلك.

كذلك هذا خلف[1].

و هذا يدل على وحدانية الواجب لذاته فإنّه غني مطلق؛ فلايجوز أن يكون في الوجود واجبان و إلّا لكانا[2] غنيَّين مطلقَين و يلزم بالتقرير المذكور أن يستغني كل واحد منهما عن الآخر و قد عرفت أنّ كل ما استغنى[3] عنه شيء لايكون غنيّاً مطلقاً، فعلى تقدير أن يكون في الوجود غنيّانِ مطلقان يلزم أن يكون الغني المطلق منهما لا محالة واحداً و ذلك محال؛ فواجب الوجود الغني المطلق لايكون إلّا واحداً و ذلك هو المطلوب[4].

و المقصود من تفسير معنى «الغني» و «المَلِك» و «الجود»، و أنّ الموصوف بها ليس إلّا الواجب لذاته دون ما عداه[5]، أن يكون ذلك مقدمة لِنفي الغرض عن فعل الواجب لذاته؛ و يلزم من ذلك أن لايكون فعله تعالى بالإرادة و الاختيار لِعدم خلوّهما عن الغرض. فإنّ فعل الواجب لذاته لو كان لغرضٍ فلابد و أن يكون ذلك الغرضِ[6] هو الاستكمال بذلك الفعل؛ و كل من استكمل بفعلٍ خارج عن ذاته لايكون كاملاً بذاته؛ ينتج أنّ فعل الواجب لذاته[7] لو كان لغرض لم‌يكن كاملاً[8] بذاته[9]. و كل من فعل بالإرادة و الاختيار هذا[10] حالُه، أعني لابد و أن يكون مستكملاً بالغير فلايكون كاملاً في ذاته. فإنّ كل مريد و مختار لابد و أن يختار أحدَ طرفَي النقيض دون غيره لغرضٍ مّا من الأغراض المذكورة أعني العين و المدح و الثناء و التخلص من مذمة و غير ذلك؛ و إذا[11] وجد الغرض الذي هو عبارة عمّا يجعل وجود الفعل عند الفاعل أولى من لا وجودِه، وجدت الإرادةُ

---

۱. التلويحات، همان، شرح ابن كمونه با تفصيل شهرزوري.
۲. د: كانا.
۳. ش: ـ كل واحد منهما عن الآخر. و قد عرفت أنّ كل ما استغنى.
٤. التلويحات، ص ٥٥ با شرح ابن كمونه و تفصيل شهرزوري.
٥. د: + هو.
٦. ن: + من.
۷. ش: ـ لو كان لغرض فلابد و أن يكون ... ينتج أنّ فعل الواجب لذاته.
۸. ش: كلياً.
۹. ب: لذاته.
۱۰. د، ش، ب: هذه.
۱۱. ش: فإذا.

و الاختيار الموجبتان للترجّح[١] فوجد الفعل؛ و إذا انتفى الغرض لم‌يتصور وجود الفعل لعدم ترجّح أحد طرفَي النقيض، لاستوائهما بالنسبة إلى المريد و المختار؛ فلايمكن حينئذ ترجُّح جانب الوجود على جانب العدم لخلوّه عن الفائدة، و كان لقائل أن يقول: لِمَ اختار الفاعل جانبَ الوجود على جانب العدم مع تساويهما عنده[٢].

و ليس لقائل أن يقول: إنّ الفاعل إنّما اختار الوجودَ على العدم[٣] لغرضٍ يرجع إلى الغير و فائدةٍ تعود إليه، لا لفائدة تعود إلى ذلك الفاعل بالاختيار؛ بل القصد إنّما هو إفاضة الخير على الغير فقط، كما قد يختار الإنسان إنقاذَ غريقٍ لا لفائدة تعود إليه بل لإفاضة الخير عليه؛ أو يقال إنّ اختيار إيجاد الفعل حسَنٌ في ذاته فيكون وجودُه في ذاته أولى من عدمه.

لأنّا نقول في الجواب: إنّك قد علمت أنّ الفاعل بالإرادة و الاختيار لايخلو عن غرضٍ[٤]، فإن كان ذلك الغرض عائداً إلى الغير، فنقول: إنّ ذلك الغرضَ الذي هو إفاضةُ الخيرات على الغير أو الإحسانُ إليهم أو كونُ الفعل حسناً[٥] في نفسه، لايخلو إمّا أن يكون ذلك أولى و أحرى مِن لا حصولِه أو يكونا متساويين.

و الثاني[٦]، محال لامتناع ترجُّح ذلك الفعل على تركه لكون الترجح و الترك ضدّانِ و اجتماع الضدَّين محال.

و الأول، و هو أن يكون القصد بالفعل الإحسانُ إلى الغير و الإفاضةُ عليهم أولى و أحرى من تركِه فيلزم حصول الغرض، لأنّ فعل ذلك الإحسان و إفاضة الخيرات عليهم مما يحصل له تلك الأولوية، فيكون ذلك الفاعل مستكملاً بذلك الغير فيكون لا محالة ناقصاً في ذاته؛ فكلّ[٧] فاعل بالإرادة و الاختيار له غرض يكتسب به كمالاً من الغير فلايكون كاملاً في ذاته.

و لمّا كان الواجب لذاته له الكمال الأتم و الجود الأعمّ، و كانت جميع

---

١. د، ش: للترجيح.
٢. التلويحات، همان: الشارع، ص ٤٢٨.
٣. ش: ـ تساويهما عنده و ليس لقائل أن يقول إنّ الفاعل إنّما اختار الوجود على العدم.
٤. ن: الغرض.
٥. ش: حسن.
٦. د: التالي.
٧. ش: و كل.

الكمالات الإلهية التي هي منبعٌ لسائر الكمالات الإمكانية حاصلة له بالفعل من جميع الوجوه، فلايتصور أن يكون إيجاد الفعل بالنسبة إليه أولى و أحسن عنده من لا إيجادِه[۱]، و إلّا لزم أن يكون مستكملاً بالغير ناقصاً في ذاته و ذلك بيِّنٌ البطلان ممّا مرّ؛ فظهر أنّ الواجب لذاته لايفعل بالإرادة و الاختيار بل يكون فعله أعلى و أشرف من ذلك، إلّا أن نريد بالإرادة و الاختيار كونَه تعالى عالماً بفيضان الوجود عنه من غير أن يكون صدوره عنه منافياً لذاته بحيث لايكون كارهاً بذلك الصدور و الفيضان بل يكون راضياً[۲] بذلك، فيكون الواجب لذاته مريداً و مختاراً بهذا المعنى. و أمّا الإرادة و الاختيار بمعنى القصد إلى الفعل المؤدّي[۳] إلى حصول الغرض و الاستكمال، فهو ـ كما علمت ـ ممتنعٌ عليه.

و إذا[٤] عرفت أنّ الواجب لذاته منزّهٌ عن الغرض في صُنعه على الإطلاق، فيجب أن تعلم أنّ كل عالٍ في مرتبة العلّية لا غرض له بالنسبة إلى السافل في مرتبة[٥] المعلولية؛ و إلّا لزم أن يكون العالي في مرتبة العلّية[٦] مستكملاً بالسافل في مرتبة المعلولية، و المستكمِلُ بالشيء من حيث هو مستكملٌ به أنقصُ ممّا حصل به الاستكمال من حيث هو كذلك؛ و ذلك يقتضي كون[۷] المعلول أكمل و أشرف من العلة و ذلك محال؛ لأنّ كمال المعلول إنّما هو حاصل من كمال العلة، و المعلول أثر من آثار العلة، فكيف يساويها في كمالها التام فضلاً عن كونه أكمل؟ فالعالي لا غرض له في السافل أصلاً بالمعنى المذكور[۸].

و أمّا ما ذكره فخر الدين[۹] أنّ العالي لو كان له غرض في السافل لكان

---

۱. ش: الاتحاده. ۲. ن: راض.
۳. د: المؤذن. ٤. ش: فإذا.
٥. د: ـ مرتبة.
٦. ش: ـ لا غرض له بالنسبة إلى السافل ... أن يكون العالي في مرتبة العلية.
۷. د: أن يكون.
۸. التلويحات، ص ٥٦ با شرح ابن كمونه و تفصيل شهرزوری؛ شرح الإشارات، ج ۳، ص ۱٤۹.
۹. در شرح ابن كمونه نامی از فخرالدين نيست بلكه به قائل مجهول نسبت داده است: «فإن قيل إذا كان ما يراد لغيره ...» و مصحح نيز علی رغم تتبع لازم، مأخذ سخن منقول از فخررازی را نيافت.

مستكملاً به لأنّ ما يراد لغيره فهو أنقص و أخسّ[1] من ذلك الغير، ينتقض[2] ذلك بالراعي للغَنَم و المعلِّم و النبي؛ فإنّ الراعي يراد به للغنم، و المعلِّم للمتعلم، و النبي للأمّة؛ فلو كان ما لأجله الغرض أكملَ، لكانت الغنم أفضل من الراعي و المتعلّم من المعلّم و الأمّة من النبي؛ و ذلك بيِّن البطلان.

و الجواب أنّ الغنم أفضل من الراعي من حيث[3] هو راعي[4] لا من حيث كونه إنساناً، فإنّه من حيث إنسانيته أفضل من الغنم؛ و كذلك الحال في المعلِّم بالقياس إلى المتعلّم، و النبي بالقياس إلى الأمّة[5].

و أوردوا[6] على قولهم: إنّ كل مريد و مختار لابد و أن يترجّح بالنسبة إليه أحد طرفَي النقيض و إلّا لكانت النسبة إمكانية[7] و عرفت أنّ كل ممكن لايقع في الوجود إلّا بمرجِّح، أنّه يجوز أن تكون الإرادة[8] مخصِّصة لترجّح[9] أحد الطرفين المتساويين دون الآخر لا لغرضٍ يقتضي ترجُّحَ ذلك الطرف الواقع بالقياس إلى ذلك الفاعل، بل لأنّ الإرادة نفسَها من شأنها و خاصيتها أن ترجِّح أحدَ الطرفين المتساويين لا بمرجِّح[10] و[11] مخصِّص؛ و إذا كان ترجيح أحد المثلين من خاصية الإرادة و لوازمِها، و لوازمُ الماهيات غير معلَّلة، فتنقطع اللمّية بالكلية؛ و حينئذ لايلزم المحذور المذكور من أنّ الفاعل بالإرادة و الاختيار لابد و أن يكون مستكملاً بفعله.

و أجابوا[12] عن هذا بأنّ ترجيحَ أحدِ طرفَي النقيض من غير مرجِّح محال في ذاته؛ و الإرادة إذا تساوى الطرفان بالنسبة إليها لايمكن أن يرجِّح أحدَهما دون الآخر إلّا بمرجِّح.

---

١. ن: أحسن.
٢. م، د: فينتقض.
٣. ش: ـ حيث.
٤. د: من حيث كونه داعياً.
٥. التلويحات، ص ٥٥، شرح ابن كمونه.
٦. التلويحات، ص ٥٦ با شرح ابن كمونه: المشارع، صص ٤٢٨ ـ ٤٢٩.
٧. ن: إمكانيته.
. ن، د: لا.
٨. ش: للإرادة.
٩. د: ـ لترجح.
١٠. ن: لمرجّح.
١١. م: ـ و.
١٢. همان مآخذ.

و أمّا قولهم: إنّ الإرادة يجوز أن يكون من خاصيتها ترجيح أحد الطرفين المتساويين لا لمرجِّح و لانسأل[1] عن لمّية ذلك لأنّ لوازم الماهيات لاتُعَلَّل، ليس بصواب، لأنّ الإرادة إذا كان من خاصيتها الترجيحُ فلو اختارت الطرفَ الآخر لكانت الخاصية[2] حاصلةً أيضاً، و حينئذ تكون النسبة إمكانية فتحتاج إلى مرجِّح يرجِّح أحدَ الطرفين فلايكون المرجِّح الإرادي مرجِّحاً لذاته من غير مرجِّح، بل لابد من أولوية تعود إلى الفاعل تقتضي الترجيح[3]؛ و تخصّص الإرادة بالترجيح لأحد الطرفين المتساويين بدون هذه الأولوية محال، لِعَوْد السؤال حينئذ مع المرجِّح الإرادي، فلابد لتخصّصِ[4] الإرادة بأحد الطرفين من مرجِّح يكون أولى بالفاعل. و تلك الإرادة المتخصّصة بأحد الطرفين لا تحصل إلّا بعد حصول الترجيح المتقدم على الإرادة. و[5] كل عاقل إذا رجع إلى ذاته يعلم علماً يقينياً أنّ[6] الإرادة نفسَها لا ترجِّح أحد[7] الطرفين المتساويين إلّا إذا تقدّمها أمر يقتضي حصولَ الإرادة، كالعلم الحاصل في أذهاننا أنّ فِعل هذا الشيء مصلحةٌ مفيدة، فحينئذ ينشأ من حصول هذا العلم إرادة خاصة لذلك الفعل المعيّن[8].

و كل إرادة لابدّ لها من علة مرجِّحة لوجودها و هو العلم اليقيني أو الظني إذا لم‌يكن هناك مانع عن حصول الإرادة؛ فإنّا إذا حصل لنا علم وجداني بالجوع نرجِّح لا محالة إرادةَ الأكل، إلّا إذا منع مانعٌ كالصوم أو الحِمية أو عدم وجدان الطعام الحلال و أمثال ذلك؛ و إذا بطل كون الإرادة غير[9] مخصِّصة لأحد الطرفين بالوقوع دون مرجِّح، ثبت أنّ واجب الوجود لذاته لايفعل لغرض و لايصنع لغاية أصلاً؛ فإنّ الغاية لاتخلو عن أولوية و يلزم المحذور المذكور من استكماله بالغير، إلّا إذا عُنِي بالغاية لا[10] ما لأجله الشيءُ، بل ما ينتهي إليه فعلُ

---

۱. د: و لايسأل.
۲. ب: الخاصة.
۳. د: الترجح.
٤. ب: لتخصيص.
٥. ن: ـ و.
٦. ش: و.
۷. م: ـ أحد.
۸. همان مآخذ.
۹. د: ـ غير.
۱۰. ن: ـ لا.

الفاعل أو[١] أشرف[٢] ما ينتهي إليه[٣] الفعل؛ فإنّ هذا لمّا لم‌يكن علةً غائية لم‌يكن ممتنعاً في حق الواجب لذاته؛ فيكون لفعلِه غاية بهذا التفسير، لكن ليس لمن أثبت له الغايةَ بهذا المعنى أن يحكم أنّه تعالى أوجد طبقات العين لأجل الإبصار، و الأنف لأجل الشم، و الأسنان للطحن[٤]، و الرِجلَ للمشي، و غير ذلك من منافع الأعضاء و فوائدها؛ فإنّه إذا أوجد هذه الأعضاء لهذه العلل الغائية المتصوّرة في ذاته، كان السؤال الأول عائداً[٥] في أنّ الواجب لذاته لمّا خلق الأنياب محدّدةَ الرؤوس لأجل القطع، و الأضراسَ عريضةَ الرؤوس لأجل الطحن، هل كان أولى به[٦] حصول هذا التقطيع و الطحن، أو لايكون ذلك الحصول أولى؟

و الثاني محالٌ؛ لأنّه إذا لم‌يكن إيجادها على ذلك الوجه أولى و أليق فلِمَ أوجدَها على ذلك الوجه دون العكس؛ و إن كان الإيجاد على ذلك الوجه أولى به، لزم أن يكون لفعلِه غرضٌ و قد مرّ[٧] بطلانه[٨].

و ليس لقائل أن يقول إنّ كون الأنياب خلقت محدّدَة الرؤوس و الطواحن عريضةً، ليس تلك الأولوية تعود إلى الخالق بل هي عائدة إلى المخلوق.

لأنّا نقول:[٩] إنّ حصول هذه الأولوية بالمخلوق[١٠] هل يكون مع ذلك أولى بالخالق[١١] أو لم‌يكن؟ فإن لم‌يكن ذلك أولى فلِمَ أوجدها على ذلك الوجه دون غيره مع استوائهما بالنسبة إليه، و إن كان ذلك[١٢] أولى به كان له غرض[١٣] و لزم توقّف كماله على غيره و ذلك محال[١٤].

و ما يقال إنّه فعلَ ذلك لا لغاية يلزم عنها أولوية توجب استكماله[١٥] بالغير

---

١. ش: و.
٢. ن: إشراف.
٣. د: ـ فعل الفاعل أو أشرف ما ينتهي إليه.
٤. ن: المطحن.
٥. ش: عائد.
٦. ب: ـ به.
٧. ش: و قدّم.
٨. المشارع، صص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.
٩. ش: ـ إنّ كون الأنياب خلقت محددة الرؤوس ... إلى المخلوق. لأنّا نقول.
١٠. ن، ب: بالخالق.
١١. د: ـ بالخالق.
١٢. د: ـ أولى بالخالق أو لم‌يكن؟ .. بالنسبة إليه و إن كان ذلك.
١٣. ن: عرض.
١٤. همان، با شرح و تفصيل شهرزوری.
١٥. د: استكمال.

بل فعل ذلك لأنّه جوادٌ فحسبُ و لايلزم من ذلك استكماله بغيره.

فيقال لهذا القائل: إنّ جواديته لاتخلو إمّا أن لاتكون حاصلةً إلّا بهذه الأشياء ففعل ليحصل له الجوادية، أو يكون جواداً[١] دون ذلك ثم لزم هذا عن الجواد.

فإن كانت الجوادية غير حاصلة إلّا بهذه الأشياء ثم إنّه فعل ليحصل له الجوادية فالجوادية[٢] لا محالة أولى به، إذ لو لم تكن أولى لم يفعل لحصولها؛ و إذا كانت أولى به كان كمالُه متعلقاً على غيره و عرفت بطلانه.

و إذا[٣] كان جواداً[٤] دون هذه الأشياء إلّا أنّها لزمت عن الجواد، فيقال هذا يحتمل وجهين:

أحدهما، أنّه إذا كان جواداً دون هذه الأشياء إلّا أنّ ذلك الجود فِعلُ شيء لمصلحةِ شيءٍ آخر، كما إذا فَعلَ آ لأجل ب اقتضاء لجوده فلزم عنه آ كذلك[٥] لا على قصد منه؛ ثم لزم من ذلك اللزوم أن يكون آ صالحاً لمصالح ب فهذا ليس بعلة غائية يجعل تصورُها الفاعلَ فاعلاً لأجله، بل هذا هو انتهاء الفعل إلى مصلحة شيء؛ و هذا ليس بممتنع في حق الواجب لذاته و العالي بالنسبة إلى السافل.

و الوجه الثاني، أن يتصور الفاعل آ، ثم إنّ ذلك التصور أوجب وجود ب لأجله، حتى حصل من ذلك الفعل ما هو الأولى لـ آ، فتكون تلك الأولوية جعلت الواجبَ لذاته فاعلاً لـ آ؛ و يلزم من ذلك أن يكون الواجب لذاته جعل الغاية التي هي حصول الأولوية لـ آ علةً موجبة لفعل ب؛ و حينئذ لابد و أن يكون ذلك أولى بالواجب لذاته، إذ لو لم يكن ذلك أولى به لم يترجّح عنده حصول ب على لا حصوله؛ و حينئذ يلزم توقّف ذلك الأولى الذي للواجب[٦] على غيره فيكون مستكملاً بذلك الغير و هو محال[٧].

---

١. ن: جوداً.
٢. د: و الجوادية.
٣. د: إن.
٤. ش: جواد.
٥. ن: لذلك.
٦. ش: ـ إذ لو لم يكن ذلك أولى به لم يترجح ذلك الأولى الذي للواجب.
٧. المشارع، صص ٤٢٩ ـ ٤٣٠.

ثم جود الواجب لذاته إذا كان وقوعه إنّما هو بحصول الفعل عنه و كانت الغاية هي التي جعلت الفاعل فاعلاً لذلك الفعل، فتكون الغاية لا محالة هي العلة الفاعلية له؛ و تلك الفاعلية هي علةٌ موجبة، فتكون الغاية[1] علةً موجبة لجوده[2] و الجود أولى به؛ فيتوقف ذلك الأولى به على غيره الذي هو الغاية فيكون مستكملاً به؛ و ليس الجود هو الذي حصل أوّلاً ثم إنّه أوجب حصول بلمصلحة آ بل الجود فعله و إضافته إلى حصول الفعل الصادر عنه إنّما هو بسبب الغاية التي هي علة لفاعلية الفاعل؛ فالغاية[3] علة للجود[4] و هي الموجبة لكون الفاعل جواداً بالفعل، و إذا كان كذلك فما صحّ قولهم: إنّ الجود هو الذي كان مبدءاً للغاية و أنّه يتوقف عليها أصلاً؛ فالغاية على هذا الوجه و هي الموجبة لاستكماله بغيره[5] هي الممتنعة على الواجب لذاته.

و أمّا الغاية التي لاتكون علةً غائية لفعله تعالى بل هي نهاية ما ينتهي إليه الفعل فيجوز عليه ذلك[6].

و سبب غلط من أثبت له الغاية أمران:

الأول، اشتراك لفظ الغاية بين المعنيين المذكورين.

الثاني، ما وقع لهم من الظن الفاسد أنّ الغاية قد تكون حاصلة في غير الفاعل، فإنّ[7] الذي يريد أن يبني داراً غايته إنّما هو حصول صورة الدار في مواد قابلة لها؛ و يجب أن تعلم أنّ حصولَ صورة الدار في موادّها القابلة لها ليس بعلة غائية أولية، بل الغاية إنّما هو انتفاع الفاعل و حصول لذة؛ و لمّا كان الواجب لذاته[8] غنيّاً[9] من جميع الوجوه، فيمتنع أن يكون لفعله غايةٌ مصلحية بالمعنى المذكور؛ بل ذاته المقدّسة ذاتٌ يحصل منها جميع الأشياء على أتمّ ما ينبغي و أكمل ما يمكن، لتمام ذاته و كمال فاعليته لا لقصدٍ منه إلى رعاية

---

١. ش: ـ هي علة موجبة فتكون الغاية.
٢. ن: لوجوده.
٣. ش: و الغاية.
٤. د: الجود.
٥. د، م: + و.
٦. المشارع، صص ٤٣٠ ـ ٤٣١.
٧. ش: و إنّ.
٨. د: كان الفاعل.
٩. ن: عيناً.

المصالح و حفظِها[١].

ثم لو كانت الغاية بالمعني الذي لأجله الشيء ثابتة للواجب لذاته و المبادئ[٢] العقلية، لكان المعلولُ الأول للواجب[٣] لذاته، علّتُه[٤] الغائية هي المعلول الثاني له بحيث يكون وجود الأول مؤدّياً إلى وجود الثاني و هكذا إلى آخر مراتب العلّية و المعلولية، فلزم[٥] أن تكون المعلولات كلّما بعدت عن الواجب لذاته أكثر كانت أشرف، بحيث يكون هيولى عالمِ الكون و الفساد أشرفَ من جميع الأفلاك، و الأفلاكُ أشرفَ من النفوس، و النفوسُ من العقول، و يكون كلُّ ما سفل منها أشرفَ ممّا علا، لأنّ الغاية القصوى لاتحصل إلّا بعد جميع ما يبتني عليه حصولها[٦].

[واجب الوجود غاية جميع الموجودات]

فالواجب مع كونه لا علة غائية له، هو غاية جميع الموجودات بأسرها؛ لأنّها[٧] بحسب ما لها من الكمالات الممكنة الذاتية الأولية لاتزال دائماً طالبةً لِما لها من الكمالات الثواني، متشبّهة في ذلك كلِّه[٨] بالكمالات الحقيقية التي للواجب لذاته بقدر الإمكان.

و جميع المفارقات لها عشق عقلي إلى ذلك الكمال دون الشوق الذي لابد فيه من حصول شيء و فَقْدِ شيء. و المفارقات جميع كمالاتها حاصلة لها بالفعل؛ و أمّا النفوس و الأجسام فلها شوق و عشق إلى ذلك الكمال، إمّا إرادي إن كان له حياة، و إمّا طبيعي إن لم‌يكن له ذلك.

و يجب[٩] أن تعلم أنّه لولا العشق و الشوق إلى الواجب لذاته عزّ شأنه و تقدست أسماؤه ما تكوّنَ متكوِّن و لا حدثَ[١٠] حادثٌ و لا تحرَّكَ متحركٌ و لا

---

١. همان، ص ٤٣٢.
٢. ش: فالمبادئ.
٣. ش: الواجب.
٤. د: علة.
٥. ن: للزم؛ الشارع (ص ٤٣٢، س ٧): و كان يلزم من هذا. و اين عبارت درست است.
٦. همان، ص ٤٣٢.
٧. د: لأنّهما.
٨. ب: كلي.
٩. ش: فيجب.
١٠. د: حدوث.

حصل النظام[١] العجيب و الترتيب الغريب في عالمنا هذا، فإنّه لو لا عشق العالى لانطمس السافل[٢].

و اما ما نسب إلى الحكيم الإلهي أنباذقلس من إنكاره للغايات و اعترافه بالبخت و الاتفاق فليس الأمر كما ذكروه[٣]، فإنّه لم ينكر[٤] العلةَ الغائية في الممكنات و إنّما أنكرها في الواجب لذاته.

و هو و من تقدّمَه يُسمّي الأمورَ اللاحقة بالأشياء لا لذاتها بل لغيرها «أموراً اتفاقيه»؛ فعلى هذا إذا قيل للعالَم إنّه وُجِد بـ«الاتفاق» بمعنى أنّ وجودَه ليس من ذاته بل من الواجب لذاته كان ذلك صحيحاً غير منكر.

و لايعنون بالاتفاق ما يفهمه العوام من أنّ الاتفاق ما يكون موجوداً من ذاته، أو ما يكون الواجب لذاته أوجده جزافاً؛ فإنّ هذا ما قاله حكيمٌ أصلاً. و هذا السهو إنّما وقع للنَقَلَة بسبب الاصطلاحات و اختلاف طبائع اللغات[٥] و نقلِها من لسان إلى لسان، مع أنّ كلام القوم مبنيّ على الرموز و الألغاز؛ و إلّا فهذا الرجل أعني أنباذقلس كان من كِبار الحكماء و أساطينها و له مَلَكة الخلع و المشاهدات العلوية الرفيعة. و قد رُفِع إليّ[٦] كلامُه فوجدتُه يدلّ على قوة سلوك و شدة اتصال بالعالم العقلي و مشاهداته[٧].

[في التحريكات الفلكية و أحوال نفوسها]

إذا عرفت هذا، فيجب علينا الآن أن نبحث في التحريكات الفلكية و في أحوال نفوسها، فنقول:

---

١. د: نظام.
٢. التلويحات، ص ٥٦ با شرح ابن كمونه؛ المشارع، ص ٤٣٣.
٣. الشفاء، الطبيعيات، السماع الطبيعي، مقاله ١، فصل ١٤، ص ٦٩.
٤. ش: ذكره لم ينكر.
٥. ش: الغايات.
٦. ب: وقع إلي / د، م، ش: وقع عليّ.
٧. المشارع، ص ٤٣٢ ـ ٤٣٣. براى مصحح معلوم نشد آيا شهرزورى نيز كلمات أنباذقلس را بررسى كرده و چنين فرموده است يا سخن سهروردى را نقل كرده كه فرموده است: «و هذا الرجل تصفّحنا كلامَه ـ القدر الذي وجدناه ـ دلّ على قوة سلوكِه و ذوقِه و مشاهداتٍ له قدسيةٍ رفيعة و أكثر ما نسب إليه افتراء محض ...» همان، ص ٤٣٣.

اختلف الحكماء في نفوس الأفلاك، فذهب أكثر قدماء المشائين أنّ نفوسها منطبعة في أجرامها و لم‌يزل القول بهذا المذهب مستمراً إلى أن ظهر[1] الشيخ أبوعلي بن سينا ـ قدس الله نفسَه و روّح رمسَه ـ فكأنّه[2] هو أوّل من تفطّن أنّ لها نفوساً ناطقة مجرّدة عن المواد هي المحرِّكة لأجرامها و هذا هو الحق، و يدل على ذلك وجوه من البراهين[3]:

الأول: إنّك قد علمت في آخر العلم الطبيعي أنّ حركات الأفلاك ليست بطبيعية و لا قسرية بل هي إرادية؛ فلاتخلو إمّا أن يكون مطلوبها بتلك الحركة الإرادية إمّا نفس تلك الحركة، أو يكون مطلوبها غيرها:

و محال أن يكون المطلوب هو نفسَ الحركة، فإنّها ليست من الكمالات العقلية و لا الحسية المطلوبتَين و إنّما هي وسيلة إلى تحصيل غيرها من الكمالات[4] غير مطلوبة لذاتها بل لغيرها.

و لايجوز أن تكون النفوس الفلكية و لا أجرامها مقتضية للحركة، لِما عرفتَ أنّها ثابتة و الثابت لايقتضي‌الغيرَ الثابت من الحركة؛ فلابد و أن يكون مطلوبُها بالحركة غير الحركة؛ فذلك الأمر المطلوب الذي هو غير الحركة إمّا أن يكون حاصلاً أو غير حاصل:

و الأول، محال لكونه تحصيلاً للحاصل.

و الثاني، و هو أن يكون المطلوب غير حاصل، فإمّا أن يكون جزئياً، أو كلياً؛ لا جائز أن يكون جزئياً إذ لو كان جزئياً، ما دامت حركاتُها و التالي باطل فالمقدم مثله؛ و بيان اللزوم أنّ الجزئي لابدّ و أن يكون وقوعُه دفعةً، لِما مرّ أنّ كل حادث غير الحركة يجب أن يقع دفعةً، فإذا كان المطلوب هو الجزئي الذي يجب أن يقع دفعةً فإمّا أن يمكن وقوعه في وقت، أو لايمكن وقوعه أصلاً، و على كِلَي التقديرَين لابد من وقوف الحركة الفلكية.

---

۱. ن: مظهر. ۲. ش: و كأنّه.
۳. التلويحات، ص ٥٦ با شرح ابن كمونه؛ المشارع، ص ٤٣٩.
٤. د: ـ و محال أن يكون المطلوب هو نفس ... إلى تحصيل غيرها من الكمالات.

أمّا إذا أمكن وقوعه في وقتٍ مّا فظاهرٌ، لأنّ المطلوب من الحركة إنّما هو تحصيل ذلك الجزئي و قد حصل، فلو استمرّت الحركةُ بعد ذلك مع كون المطلوب هو ذلك الجزئي لكان ذلك تحصيلاً للحاصل.

و إن لم يمكن وقوعه أصلاً مع كونه هو المطلوب بالحركة، كان الطالب حينئذ طالباً للمحال و هو باطلٌ لعدم استمراره و دوامِه[1] فيجب وقوف الحركة على هذا التقدير أيضاً.

و أمّا بطلان التالي، فلِما علمتَ أو ستعلم من دوام حركاتها؛ و إذا بطل أن يكون[2] المطلوب بالحركة أمراً جزئياً، فمطلوبُها لا محالة أمرٌ كلّي، فيكون لنفوس الأفلاك المحرِّكة لها إرادةٌ كلية موجبة لعلمٍ كلّي، و كل ما له علمٌ كلي فله نفس ناطقة مجرّدةٌ عن المادة غير منطبعةٍ فيها لِما مرّ في العلم الطبيعي.

البرهان الثاني[3] إنّك عرفت قبل هذا أنّ الأفلاك لها إرادات جزئية مضبوطة بإراداتٍ كلية فتكون الإرادة التي[4] لكل فلك منها علةً لتجددِ الإرادات الجزئية، و لو لا الإرادة الكلية ما أمكن تجدد الإرادات الجزئية الموجبة لحصول الحركة.

و إذا[5] كانت الإرادة الكلية الموجبةُ للعلم الكلي موجودةً وجب الجزم بأنّ لها نفوساً ناطقة مجرّدة غير منطبعة في أبدانها و ذلك هو المطلوب.

البرهان الثالث[6]: النفوس الفلكية إمّا أن تكون طالبةً بحركتها الإرادية أمراً حيوانياً، أو[7] أمراً عقلياً؛ فإن كان حيوانياً و كان جذب ملائمٍ فيسمّى «شهوةً»، و إن[8] كان دفع منافٍ فيسمّى «غضباً»؛ و لايخلو جميع الأغراض الحيوانية عن هذين الأمرين و لايجوز أن تكون طالبة لأحدهما أو لكليهما، لاختصاصهما بالأجسام[9] الكائنة الفاسدة المحتاجة إلى التغذي و النموّ و الهرب من الضد و المزاحم و غير ذلك ممّا هو ممتنعٌ على الأجرام الفلكية، لامتناع الخرق و الالتيام

---

١. ش: دولته.
٢. ن، ش، ب: ـ يكون.
٣. همان مآخذ.
٤. ب: الذي.
٥. د، م: فإذا.
٦. همان مآخذ.
٧. ب: و.
٨. د: فإن.
٩. ش: للأجسام.

للحركة[١] المستقيمة عليها.

فإنّ النموّ لايكون إلّا بالتغذّي الذي إنّما يكون بالحركة المستقيمة، كما أنّ المزاحمة على المكان أو المحل إنّما تكون بالحركة المستقيمة[٢] الممتنعة[٣] عليها ذلك ـ كما عرفته ـ و كونها لايتصل بها شيء و لاينفصل عنها شيء يوجب أن لايكون مطلوبها أمراً شهوانياً؛ و كونُها مباينةً عن تفرُّق[٤] الاتصال و فسادِ الصور و مزاحمةِ الضد يوجب أن لايكون مطلبُها أمراً غضبياً؛ فلم‌يبق إلّا أن يكون مطلوبها بالحركة الإرادية أمراً عقلياً و ذلك لايكون إلّاإدراكاً عقلياً؛ و قد عرفت أنّه لايكون إلّا في المجرّد عن المادة فنفوسُها ناطقةٌ و ذلك هو المطلوب.

و إذا ثبت[٥] أنّ مطلوبُها أمر كلّي عقلي فذلك الأمـرُ لابدّ و أن يكون لها غرضٌ في تحصيله فذلك[٦] الغرض المطلوب بالتحريك إمّا أن يكون أمراً مظنوناً كالثناء و المدح، أو لايكون كذلك؛

و الأول باطل أمّا أوّلاً، فلأنّ الحركات الفلكية واجبةُ الدوام فيجب ابتناؤه على علّة واجبةِ الدوام؛ و الأمرُ المظنون ليس بواجب الدوام؛ فالحركات[٧] الدائمة لاتبتني على الأمور المظنونة.

و أمّا ثانياً، فلأنّ تحريك الأفلاك لغرضٍ علوي غير مظنون هو الإمكان الأشرف فيجب لها ذلك.

و أمّا إذا كان غرضُها و مطلوبها أمراً غير مظنون فإمّا أن يكون ذلك لِما تحتها، أو لا؟

لا جائز أن يكون غرضُها في[٨] التحريك لِما تحتها من العنصريات، فإنّها بالنسبة إلى أجرامها الشريفة أخس[٩] و أحقرُ من أن تتحرك لأجلها؛ فإنّ مجموع

---

١. ش، د: و الحركة.
٢. ش: ـ كما أنّ المزاحمة على المكان أو المحل إنّما تكون بالحركة المستقيمة.
٣. ن: الممتنع.
٤. د، ش: تعرف.
٥. ن: أثبت.
٦. د: و ذلك.
٧. ش: و الحركات.
٨. د، م: ـ في.
٩. د: أخص.

العالَم العنصري لانسبة له محسوسةً إلى[1] فلك الثوابت فضلاً عمّا فوقه أو مجموعه؛ مع أنّ الأفلاك لها القوة الغير المتناهية و هي غير كائنة و لا فاسدة؛ فمع هذا الشرف الأصيل كيف تتحرك للعنصريات الخسيسة الحقيرة من جهة الكمّ و الكيف؟ و الحدس الصحيح لايتوقف في هذا الحكم الذي هو قريب من الأوّليات[2].

و ذكر الشيخ الإلهي[3] أنّه لو كان غرضها بالتحريك الإرادي نفعَ السافلات، لَما أمكن اندراس العلوم و الفضائل الحكمية في الأزمنة الطويلة و لَما وُجِدت الملَلُ الجاهلة[4] و الدُّول الجائرةُ الظالمة و السياساتُ المذمومة و الاعتقادات الباطلة[5] و غير ذلك من الأمور المتخيلة في هذا العالم؛ بل كان يجب أن تكون الأمورُ فيه على أتمّ ما ينبغي و أكملِه؛ و ليس الأمر كذلك.

و عرفت أنّ العالي لايعمل للسافل، فلو كان غرضها نفع السافل لكان ذلك أولى[6] لها[7] ويلزم من ذلك أن تكون مستكمِلةً بما تحتها، و الشريف لايستكمل بالخسيس على ما مرّ.

و إن لم يكن الغرض لأجل ما تحتها بل لأجل ما فوقها فيجب أن يكون ذلك المطلوب معشوقاً لها، لأنّ التحريك الإرادي الذي لها لابدّ و أن يكون لطلب شيء يكون حصوله بالنسبة إليها أولى و أفضل من لا حصوله، و كل ما هو كذا[8] فهو محبوب[9].

و المحبة إذا أفرطت سميت «عشقاً»، لكن[10] الحركة المقصود بها حصول المحبوب لمّا كانت دائمةً مستمرّةَ الوجود دلّ ذلك على إفراط المحبة المسماة بـ«العشق».

---

١. د: أنّ.

٢. التلويحات، ٦٧ با شرح ابن كمونه بر آن؛ المشارع، ص ٤٤٠.

٣. المشارع، ص ٤٤٠.

٤. ن: الجاهلية.

٥. د: الباطنية.

٦. ن: لولى.

٧. د: ـ لها.

٨. د: ـ كذا.

٩. همان مآخذ.

١٠. د، م: لأنّ.

فثبت أنّ حركاتها لأجل معشوق، فإمّا[1] أن يكون مطلوبُها نيلَ ذاته، أو نيلَ صفة من صفاته:

فإن كان الأول، فإمّا أن يمكن نيلُه دفعةً، أو لا دفعة: فإن كان ما[2] ينال دفعة وجب أن تقف الحركةُ المستمرة الوجود و ذلك محال؛ و الثاني[3] محال فإنّ الذي لايمكن حصوله دفعة بل على التدريج لايكون ذاتاً بل هو حركة فإنّ الحركة لا تحصل إلّا على التدريج.

و إن كان المطلوب نيل صفة من صفاته فذلك محال، لأنّ الصفة المطلوبة للعاشق حالة[4] في ذات المعشوق و لايمكن حصولها للطالبِ إلّا بالانتقال[5] و ذلك محال على الصفات العرَضية.

و إن لم تنتقل بل حصل مثلها لم يحصل لها عين المطلوب بل مثله و ما يُشبِهه[6].

و أمّا إذا كان المطلوبُ المعشوقي[7] لايمكن نيله هو و لا ما يُشبِهه فهو محال، لامتناع استمرار طلب ما لايمكن حصوله بالإرادة الكلية؛ فبقي أن يكون المطلوب بالحركة الدائمة هو النسبة بمعشوق لاينال دفعة بل على التدريج؛ و لايجوز أن يكون ذلك المتشبه[8] به جِرماً فلكياً بحيث يكون كل فلك متشبهاً بفلك آخر، إذ لو كان كذلك لزم أن تكون الحركاتُ الفلكية بأسرها متّفقةً في الجهة و ليس الأمر كذلك.

وليس بصحيح قول من قال: إنّ المانع من اتفاق حركاتها في الجهة طبيعة كل واحد منها؛ فإنّ الأوضاع التي للأجرام الفلكية الكُرية من حيث اقتضاء الطبيعة الجِرمية و الميل المستديرِ متساويةٌ، فكيف تقتضي الحركةَ من تلك الحيثية إلى جهة معيّنة و لا وضع معيّن أيضاً؟

ولو كان للأجرام الفلكية طبائع تقتضي الوضعَ المعيّن لكان انتقالها عنه

---

١. ش: و إمّا.
٢. ن، ب: ممّا.
٣. ب: فالثاني.
٤. د: ـ حالة.
٥. د: بالانفعال.
٦. ب، ش، د: مثله و شبهه.
٧. م، ش: المعشوق.
٨. ن: التشبه.

بالقسر الممتنع في الأفلاك، لكن كل جزء من أجزاء الفلك يمكن أن يوجد على كل نسبة ممكنة على طبيعته المقتضية لتشابه[١] أجزائه و أحواله، فلايكون شيء من الأجرام الفلكية يقتضي الوضعَ المعيّن و لا الحركةَ إلى الجهة المعيّنة.

و لو كان المتشبّه به نفوساً فلكية لزم تشابهُ الحركات في الجهات و التالي باطل فالمقدم مثله؛ و اللزوم بيّنٌ.

و لايجوز أن تكون نفوسها مريدة للحركة[٢] إلى جهة معيّنة، أو وضعٍ معيّن بحسب اقتضاء الطبيعة الفلكية، فإنّ الإرادة تابعة للغرض لا للطبيعة و ليس الغرض تابعاً للإرادة؛ بل الحق أنّ الإرادة تابعة للغرض؛ فلاتكون نفوس الأفلاك يقتضي طبعُها إرادةَ الحركة إلى جهة معيّنة أو وضعٍ معيّن ليلزم من ذلك أن تكون الإرادةُ تابعةً للطبيعة.

و إذا بطل أن يكون المتشبه به جِرماً فلكياً أو نفساً لها، بطل أن يكون المتشبَّه به عرضاً حالاً في واحد منهما.

و لايجوز أن يكون المتشبَّه به[٣] هو الواجب لذاته أو عقلٌ واحد[٤] من العقول و إلّا للزم ما ذكرنا من اتّفاق الحركات في الجهات؛ لأنّ الغرض إذا كان متحداً كان المطلوب متحداً و ليس كذلك.

فبقي أن تكون الأفلاك متشبّهة في الحركات الدائمة الإرادية بعقول كثيرة، فإنّ التشبُّه إذا كان بالأعراض الحالّة في تلك العقول كان المتشبَّه[٥] بها أيضاً في تلك الأعراض التي لها؛ فلايكون التشبُّه أيضاً خارجاً عن أن يكون بعقول كثيرة.

و يجب أن تكون العقولُ المتشبَّه[٦] بها بالفعل من جميع الوجوه؛ إذ[٧] لو كانت بالقوة من بعض الوجوه، فإمّا أن يمكن خروجها إلى الفعل بواسطة الحركات الفلكية أو لايمكن:

---

١. د: بتشابه.
٢. م: الحركة.
٣. د: ـ به.
٤. د: عقلاً واحداً.
٥. ن: التشبه.
٦. ن: التشبه.
٧. ش: إن.

و الأول محالٌ؛ و إلّا لزم أن تكون الأمور المجردة عن المادة مستكملةً بالأجرام الفلكية و حركاتها فتكون متعلّقةً بها؛ و يلزم أن تكون العقول المجردة نفوساً فلكية و ذلك محال.

و الثاني محال أيضاً؛ و إلّا لكانت العقول المجردة فاقدةً لبعض الكمالات العقلية، الممكنة دائماً و ذلك محال؛ فإنّ تلك الكمالات لو لم تكن ممكنةً لها لكانت ممتنعةً، فلاتكون كمالاً لها[1]، لكن قاعدة[2] «الإمكان الأشرف» تقتضي إمكانَ تلك الكمالات و وقوعَها بالفعل على ما مرّ تقريره.

و إذا ثبت أنّ المتشبّه بالفعل من جميع الوجوه، فتكون النفوس الفلكية التي ليست بالفعل من جميع الوجوه متشبِّهة بتلك العقول في إخراج كمالاتها الممكنة لها من القوة إلى الفعل في كل وقت على التعاقب شيئاً فشيئاً إلى غير النهاية.

و لايجوز أن يكون جميع تلك الكمالات تخرج إلى الفعل في وقت من الأوقات حتى لايبقى فيها شيء بالقوة و إلاّ لصارت عقولاً مجردة بالكلية فتستغني عن تحريك تلك الأجرام، و ذلك يقتضي انقطاعَ الحركات[3] الواجبةِ دوامُها و استمرارُها و ذلك محال، بل هي دائمة بالقوة من بعض الوجوه.

و لمّا امتنع خروجُ كمالاتها كلها دفعةً واحدة، وجب أن يخرج ذلك على التدريج و التعاقب أزلاً و أبداً.

قال المشّاؤون: فلكلّ واحدٍ منها معشوقٌ عقلي تتشبَّه به في حركاته؛ و للجميع معشوقٌ واحد مشترك و اشتركت الحركات في دوريتها طلباً للتشبّه بمعشوقٍ واحد مشتركٍ بينها و اختلفت حركاتها في الجهات لاختلاف معشوقاتها؛ ثم قالوا: إنّ الأفلاك بالفعل إلّا من جهة الوضع فإنّها بالقوة من تلك الجهة. و لايجوز أن تدوم على وضع واحد و إلّا لزم بقاء باقي الأوضاع فيها بالقوة الغير الخارجة إلى الفعل أبداً مع إمكانها.

---

١. د، ش: كمالاتها.
٢. د، م: لها بل.
٣. د، م: يقتضي انقضاء الحركات و انقطاعها.

و لمّا لم‌يمكنها الجمع بين جميع الأوضاع دفعةً واحدة، فأخرجت الأوضاعَ الممكنة من القوة إلى الفعل على التدريجِ و التعاقبِ المستحفظ لنوع ما يمتنع بقاء شخصه بشخص منتشر.

ثم يتبع ذلك رشح الخير الدائم على السافل أزلاً و أبداً لا قصداً منها للنفع[١] بل تشبّهاً بالعالي[٢].

و أمّا ما يقال: إنّها تطلب بأصل الحركة التشبه بالعالي[٣] إلّا أنّ[٤] اختلاف الجهات اختارته[٥] ـ مع تساويها بالنسبة إليها ـ لنفع السافل[٦]، ليس بصحيح؛ فإنّه لو جاز أن يقال ذلك لجاز أن يقال في أصل الحركة ذلك[٧]، فيقال: إنّ الحركة و السكون متساويان بالنسبة إليها إلاّ أنّها اختارت الحركة لنفع السافل.

و ذلك محال لما عرفت أنّ الأفلاك لا تتحرك لما تحتها و أنّ الشريف لايستكمل بالخسيس[٨].

و ذكر الشيخ الإلهي[٩] أنّه لو كان قصدها التشبه بالعالي في إخراج الأوضاع من القوة إلى الفعل ما دامت حركتها على قطبين ثابتين لبقاء أوضاع بالقوة غير واقعة ابداً حينئذ؛ بل النفوس الفلكية تنال من الأفق الأعلى و العالَم الأسنى المجرد عن المواد و التغيرات أنواراً قدسيةً في غاية ما يكون من اللذة، فينبعث عنها لأجلها حركاتٌ بعد تلك الحركات لإشراقٍ آخر و ذلك الإشراق الآخر لحركة[١٠] أخرى، و هكذا لاتزال الإشراقات العقلية موجبة للحركات الفلكية و الحركات مُعِدّة لحصول الإشراقات من غير انصرام و لا انقطاع. و هذه الحالة حاصلة لكل من اعتبر و تأمّل حاله عند الطرب؛ فإنّ البدن و أعضاءه يتحرك بسببه لِما علمت من انفعال كل واحد من النفس و البدن عن أحوال

١. د، م: ـ للنفع.
٢. التلويحات، صص ٥٧ ـ ٥٨؛ المشارع، صص ٤٤١ ـ ٤٤٢.
٣. ش: العالي.
٤. د: ـ أنّ.
٥. ب، م، ش، د: اختيارية.
٦. د: + فنفع السافل.
٧. م: ـ ذلك.
٨. همان مآخذ.
٩. التلويحات، ص ٥٧ با شرح ابن كمونه بر آن.
١٠. ب: كحركة.

صاحبِه؛ فالبارقات[1] الإلهية إذا وردتْ على النفس أدّى ذلك إلى حركة البدن و اضطرابه، كما ترى ذلك من أهل المواجيد في السماع[2]؛ فإنّ الإنسان إذا حصل في نفسه شيءٌ من الهيئات بسبب أمور عقلية أو تخيّلية، يتحرك شيء من أعضائه حتى ربما أدّى إلى رقصٍ و تصفيق و حركات بدنيةٍ محمودة أو مذمومةٍ مناسبة لذلك المتعقَّل و المتخيَّل.

وإذا عرف العاقل هذا من نفسه، فلاينبغي أن يتعجّب من دوام حركات الأفلاك و استمرار مواجيدِها عن أنوار تأتيها و تشرق عليها من العالَم العقلي و الصُقعِ الإلهي[3]؛ بل إذا انفعلت نفوسُها عن تلك اللذات القدسية و البهجات الروحانية و الإشراقات العلويةِ فيتبع ذلك انفعالُ أجرامها العلوية الفلكية بالحركات الدورية المناسبة لتلك الإشراقات النورية.

و لمّا كانت النفس الناطقة التي لنا عند استغراقِها في المعقولات و إمعانِها في الأفكار، لاتخلو عن استصحاب الخيال و تمثيلِ أمور تحاكي ما أدركتْه النفسُ من المعقولات نوعاً مّا من المحاكاة، ثم يتبع ذلك انفعالُ بدنِه كلِّه أو بعضِ أجزائه عن تلك التصورات، فلايبعد أن يكون حالُ نفوس الأفلاك مع أجرامها ذلك الحالَ. فإذا حصل في نفوسها إشراقاتٌ عقلية و أنوارٌ قدسية فتنفعل أجرامها الشريفةُ عنها[4] انفعالاتٍ مستمرة الدوام [تابعة[5]] لانفعال يحصل من تصوّرٍ لها يشبه الخيال الذي لنا؛ و تكون تلك الانفعالات الفلكية حاصلة عن تصوّرِ الكمالات الحاصلة لنفوسها من العقول المفارقة. و لمّا كانت النفوس الفلكية و أجرامُها خلقتْ تامة[6] على أكمل ما ينبغي في مرتبتها و هي بالفعل، ليس فيها شيء بالقوة إلّا فيما يتعلق بجسمه من الأوضاع؛ و كمالُه من هذه الجهة إخراجُ كل وضعٍ يمكن فيه من القوة إلى الفعل دائماً على التعاقب.

و أمّا الإشكال الذي أورده المتأخّرون أنّ الحكماء يزعمون أنّ الغرض

---

١. ش، ب: و البارقات.
٢. د، ش، م: السماعات.
٣. د، م: ـ الإلهي.
٤. د: ـ عنها.
٥. نسخهها: تابع.
٦. د: بأنّه.

في حركات الأفلاك إنّما هو إخراج الأوضاع من القوة إلى الفعل؛ و هو باطل لأنّ الإنسان إذا تردّدَ في زوايا بيته قاصداً بذلك إخراجَ الأوضاع التي فيه من القوة إلى الفعل، ليُنسَب[١] ذلك الإنسانُ إلى الجهل و الغباوة و كذلك يكون الحال في الأفلاك.

و الجواب أنّ أحداً من الحكماء لم يذهب إلى أنّ حركاتها لأجل إخراج الأوضاع الممكنة؛ بل الذي يقولونه هو ما ذكرناه أنّها تتحرك لما ينالها من الكمالات العقلية و الأنوار[٢] الروحانية؛ و تلك الكمالات المتحركة[٣] لأجله قد تكون بحسب أجرامها الشريفة ـ و هوإخراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل ـ و قد تكون بحسب نفوسها الناطقة و هي ما تناله[٤] من الأنوار العقلية و الأشعة القدسية؛ ثم يتبع هذا الحصول و النيل و يلزمه حركة أجرامها المستلزمة لإخراج الأوضاع المختلفة المستلزم لرشح لخير الدائم أزلاً و أبداً على كل قابل مستعدٌ ممّا[٥] في عالمنا هذا. و المؤثّر في هذا العالم إنّما هو اختلاف أوضاع الأجرام العلوية الفلكية و الكوكبية لا نفسُ الأوضاع؛ و قد ظهر لك في الطبيعيات على سبيل الإجمال أنّه لولا اختلاف أوضاع الأجرام العلوية لم تختلف الآثار هاهنا فما كان يتكون متكوّن و لايفسد فاسد[٦] أصلاً.

و إذا لم يكن المقصود هو إخراج الأوضاع بل هو التشبه بالمبادئ العقلية فقط و يلزم ذلك إخراجَ الأوضاع المختلفة المستلزمَ لنفعِ السافل على سبيل التبعية لا على[٧] سبيل القصد.

وإذا ثبت أنّ المتشبه ليس بواحد ثبت أنّ المتشبَّه به ذوات عقلية كثيرة هي بالفعل من جميع الوجوه، و كل فلكٍ يتشبَّه في حركته بعقل هو معشوقٌ له و[٨] بهذا الطريق ثبت وجود العقول المتشبَّه بها.

فبعض الحكماء جعلوا في بادئ نظرهم العقولَ بعدد الأفلاك الكلية و هي

---

١. ب: لنسب / م: ـ لينسب.
٢. د، م: + القدسية.
٣. ن، ش: المتحرك.
٤. ن: تنالو.
٥. ب: ما.
٦. ن: فاسداً.
٧. ب: ـ على.
٨. د، ش: ـ و.

تسعة: الفلك الأطلس، و فلك الثوابت، و سبعة أفلاك للسيارات السبعة: أعلاها زحل، و يليه المشتري، ثم المريخ، ثم الشمس، ثم الزهرة، ثم عطارد، ثم القمر، و هو أدناها. و جعلوا كل فلكٍ كلي كحيوانٍ واحد له نفسٌ واحدة و جعلوا الأفلاكَ الجزئية كاعضاء ذلك[1] الحيوان.

و بعضهم جعل عدد العقول بعدد الأفلاك الكلية و الجزئية؛ و كان رأي المعلم الأول يقرب من خمسين فلكاً إذا اعتبرت كليتها و جزئيتها من المُميلات[2]، و الخوارج[3] المراكز، و التداوير، و الأفلاك المحرّكة في العرض، و الميل، و غير ذلك ممّا ذكر في علم الهيأة، و سيأتي في ترتيب الوجود له تتمة و تفصيل[4].

خاتمة[5] لهذا الفصل
في أحوال القوى الجسمانية و تناهيها[6]

كل قوة متعلّقةٍ بالأجسام الفلكية أو العنصرية ـ سواء كانت تلك القوى نفوساً مجردة أو كانت قوى منطبعة ـ فإنّه يجب بها الأفعال و الآثار الصادرة عنها على سبيل المبدئية.

و أمّا على سبيل الوساطة فيجوز أن تكون الآثار الصادرة عن بعض القوى المجردة غير متناهية، كما في نفوس الأفلاك المحرِّكة لأجرامِها حركات غير متناهية لا على سبيل المبدئية بل بواسطة استمداد العقول المفارقة.

و هاهنا مقدمتان:

الأولى: إنّ النهاية و اللانهاية متقابلان تقابلَ العدم و الملكة لا تقابلَ السلب والإيجاب، و هما من الأعراض الذاتيه اللاحقة للكمّ[7] لذاته؛ و يلحق كلَّ[8] ما له كمٌّ

---

۱. د: ـ ذلك. ۲. م، ب: الممثلات.
۳. د: + و.
٤. التلويحات، صص ٥٧ ـ ٥٩ با شرح ابن كمونه و شرح و تفصيل شهرزوری.
٥. د: تتمة.
٦. التلويحات، صص ٥٩ ـ ٦١ با شرح ابن كمونه و شرح و تفصيل شهرزوری.
۷. ن، ش، ب: بالكمّ. ۸. د: ـ كل.

و كلّ ما يتعلق به كمٌّ بسبب الكم. إذا عرفت هذا فالقوى المتعلقة بالأجسام إذا لم‌تكن كمّاً بالذات بل بالعرض، فإذا قيل إنّها متناهية أو غير متناهية، لايريدون بذلك تناهيها و لا تناهيها[1] من جهة الذات؛ بل يريدون بذلك أنّها بحسب[2] صدور آثارٍ و أعمالٍ عنها متناهيةً أو غير متناهية.

الثانية: إنّ تفاوت أعمال القوى و أفعالها يكون على أقسام ثلاثة: إمّا بحسب شدّة، أو مُدّة، أو عِدّة.

أمّا القسم[3] الأول، و هو ما يكون التفاوت واقعاً في القوى بحسب الشدة، و ذلك كما يكون في رامِيَيْنِ تقطع [سهامهما[4]] مسافةً محدودة في أزمنة مختلفة فيجب أن تكون القوةُ التي زمانُ فعلِها أقلّ، أشدَّ من تلك[5] القوة التي يكون زمان فعلِها أكثرَ و يلزم من ذلك أن يكون عملُ القوة الغير المتناهية واقعاً لا في زمان.

القسم الثاني، أن يقع التفاوت في القوى بحسب المدّة و ذلك كما يفرض صدور عملٍ منها على الاتصال في أزمنة مختلفة، كرامِيَينِ تختلف أزمنة حركات سهامِهما في الهواء، و يلزم أن تكون القوةُ التي زمانها أطولُ أقوى[6] من القوة التي يكون زمانها أقصرُ، و يلزم من ذلك أن يكون عمل القوة الغير المتناهية واقعاً في زمان غير متناه.

القسم الثالث، أن يقع التفاوت في القوى بحسب العِدّة كما يفرض صدور أعمالٍ متوالية عنها مختلفة بالعدد، كرامِيَيْن يختلف عدد رميِ سهامِهما و يلزم أن تكون القوى التي يصدر عنها عددٌ أكثر أقوى من القوى التي يصدر عنها عددٌ أقل، و يجب[7] أن يصدر عن عمل القوة الغير المتناهية عدد[8] غير متناه.

و إذا عرفت هذا فنقول: إنّ أقوى الرامِيَين إذا استوى مع الأضعف في أمرين من هذه الأمور الثلاثة المذكورة فيجب التفاوت بينهما لا محالة في الأمر الثالث، كما إذا استويا في الشدة و العِدة فلابدّ و أن يتفاوتا في المُدة، و كذلك إذا

---

١. د: ـ و لاتناهيها.
٢. د: ـ بحسب.
٣. د: ـ القسم.
٤. نسخه‌ها: سهامهم.
٥. د: ذلك.
٦. م: و أقوى.
٧. ش: فيجب.
٨. ش، ب: عدداً.

استويا في المدة و العدة تفاوتا في الشدة؛ إذ لو لم‌يتفاوتا في الأمر الثالث لزم تساويهما في الأمور الثلاثة و حينئذ لايكون بينهما تفاوت في شيء أصلاً، فلايكون أحدهما أقوى و الآخر أضعف و المقدَّر خلافه.

ثم نقول بعد ظهور هاتين المقدمتين: إنّ القوى المتعلقة بالأجسام إمّا أن تكون منطبعة فيها، أو غير منطبعة، و على كِلَي[١] التقديرين فيجب أن يكونا متناهيَين، أعني المنطبعة و غير المنطبعة يجب تناهي آثارها.

أمّا إذا كانت القوة[٢] منطبعة في الأجسام، فبرهان[٣] ذلك أنّ القوة المنطبعة في الجسم يجب انقسامها عند انقسام ذلك الجسم الحامل لها فيكون في كل جزء منه جزءٌ من القوة، فإذا فرضنا أنّ جزء القوة يحرِّك كلَّ الجسم[٤] الحامل لتلك القوة و كلُّها يحرِّك ذلك الجسم أو أنّ جزء القوة و كلّها منطبعان في جسمين متساويين في الحجم و هما يحرِّكان الجسمَين من مبدأ محدود مسافةً معيّنة، فإذا تساوى[٥] أثرُهما في الشدّة و العِدّة فيجب تفاوتهما لا محالة في المُدّة، و إلّا لزم أن يقوى جزء القوة على ما قَوِي عليه كلُّها و حينئذ لايبقى الكلّ كلّاً و لا الجزء جزءاً و ذلك محال.

و إذا وجب التفاوت في المدة فلايخلو إمّا أن يقع في الوسط، أو في الطرف؛ لكن ممتنعٌ و قوعُه في الوسط، لأنّا ما[٦] فرضناهما معاً في المبدأ مع تساويهما في شدة الحركة و ضعفِها، فيجب أن يقع التفاوت المذكور في الطرف؛ و حينئذ فإذا حرّكت كل[٧] القوة جسماً مّا[٨] تحريكاتٍ غير متناهية في المدة و حرّك بعض تلك القوة كذلك، لزم أن لايكون بين الكل و الجزء تفاوت.

و قد عرفت أنّه لابد من التفاوت بين كل القوة و جزئها[٩] فتتناهى تحريكات الجزء و[١٠] تزيد عليه تحريكات كلّ القوة على نسبة زيادتها على جزء

---

١. ن، د، ب: كلا.
٢. د: القوى.
٣. ش: و برهان.
٤. د: جزء.
٥. د: ساوى.
٦. د، م: ـ ما.
٧. د، م: ـ كل.
٨. د: القوة جسمانياً.
٩. ن: جزئيها / م: جزءها.
١٠. ش: ـ و.

القوة المتناهية التحريك؛ و لا محالة يجب نهاية تحريكات القوة الزائدة، لأنّ مازاد على المتناهي بمتناهٍ فهو متناهٍ؛ فالقوى الجسمانية متناهية الآثار و الأفعال و ذلك هو المطلوب.

و لنذكر الآن البرهان العام و هو الدالّ على تناهي القوى[١] المتعلقة بالأجسام، سواء كان ذلك التعلق على سبيل الانطباع كالقوى الجسمانية، أو لا على[٢] ذلك الوجه، كالنفوس الناطقة السمائية و الأرضية و هي المجردة عن المادة، فنقول:

لو كانت القوة الغير المتناهية موجودةً و حرّكتْ بكلّ قوّتها جسماً واحداً من مبدأ محدود مسافةً معينة و حرّكتْ قوةٌ أخرى متناهيةٌ ذلك الجسم لتلك المسافة المعيّنة[٣] أيضاً، فلايخلو إمّا أن يكون قطع ذلك الجسم لتلك المسافة بكل واحد من القوة الغير المتناهية و القوة المتناهية في زمان، أو لا في زمان؛ و محال أن يقطعها ذلك الجسم لا في زمان لما عرفت أنّ كل حركة فهي واقعة في زمان؛ و حينئذ فيجب أن يكون الجسم قاطعاً للمسافة المذكورة بالقوة الغير المتناهية في زمان أقصر ممّا يقطعها بالقوة المتناهية؛ و إلّا لميكن بين القوتين تفاوت و ذلك محال.

و إذا كان أحد الزمانين أقصر من الآخر فلا محالة له نسبةٌ إليه، و لتكن نسبة العشر بأن تقطعه[٤] القوة المتناهية في ساعة و تقطعه[٥] القوة الغير المتناهية في عشر ساعة و تكون نسبة سرعة إحدى الحركتين إلى بطوء الحركة الأُخرى كنسبة زمان إحدى الحركتين إلى زمان الحركة الأُخرى، و يلزم أن تكون الحركة التي زمانها أقصرُ أسرعَ من الحركة التي يكون زمانها أطولَ، و[٦] تكون نسبة القوة إلى القوة كنسبة الزمان إلى الزمان، و قد كان نسبة الزمان إلى الزمان نسبة متناه إلى متناه فنسبة القوة إلى القوة نسبة متناه إلى متناه؛ إذ

---

١. ش: القوة.
٢. د، م: + سبيل.
٣. ب، م: في تلك المعينة.
٤. د، م: تقطعها.
٥. م: تقطعها.
٦. د: أو.

لو لم‌تكن كذلك لزم أن تكون نسبةُ تأثير القوة الغير المتناهية إلى تأثير القوة المتناهية نسبةَ ما تأثيرُه غير[١] متناه إلى ما تأثيرُه متناه[٢] و ذلك ظاهر البطلان. فيجب أن تكون نسبة إحدى القوتين إلى الأخرى نسبةَ متناه إلى متناه؛ فالقوة المتعلقة بالأجسام ـ كيف كانت ـ و هي التي فرضناها غير متناهية هي متناهية هذا خلف[٣].

طريق آخر[٤] يدلّ على تناهي القوى المتعلقة بالأجسام كيف كانت لكنّها تختص بالقوى المحرِّكة[٥] للأجسام بالقسر، فنقول: إنّه لمّا كان التفاوت في الحركات الطبيعية إنّما هو بسبب الفواعل دون القوابل لِعدم المعاوقة في الجسم الذي تحلّه تلك القوة الطبيعية، و لأنّ الجسم من حيث الجسمية لايقبل الحركة على ما عرفت في العلم الطبيعي، و ليس فيه ما يمنع[٦] عن قبولها أيضاً فيكون الجسم الأكبر و الأصغر عند تجرّدِهما[٧] عن القوة المنطبعة فيهما متساويين في قبولهما الحركة، فلذلك[٨] يكون التفاوت في الحركات القسرية بسبب القوابل دون الفواعل.

فإذا فرضنا قوة تحرِّك جسماً ما عن مبدأ محدود حركات لاتتناهى ثم حرّكنا[٩] بمثل تلك القوة جسماً آخر أصغر من الجسم الأول و أقل ميلاً منه عن ذلك المبدأ[١٠] الأول أيضاً، مع مساواتهما[١١] لتحريكات القوة الأولى شدة و عدة، فلا محالة يتفاوتان في المدة و إلّا لزم أن تستوى القدرة المحرِّكة على قليل التمانع و كثيره و ذلك محال.

و إذا لم‌يكن التفاوت واقعاً في الأول لأنّ المبدأ فرضناهما واحداً، و لا في

---

١. د، ن: ـ غير.
٢. د: ـ إلى ما تأثيره متناه.
٣. همان.
٤. التلويحات، ص ٦٥ با شرح ابن كمونه بر آن و تفصيل شهرزورى.
٥. ش: المتحركة.
٦. د: يمتنع.
٧. د: تجردها.
٨. ب، د، م: فكذلك. «فلذلك» جواب لقوله «لما كان التفاوت....» (مصحح)
٩. د: حرك.
١٠. د: المقدار.
١١. ن: مساواتها.

الوسط و هو ظاهرٌ، فيكون في الأخير[١]؛ فتتناهي القوة المحرِّكة للجسم الأكبر و تزيد القوة المحرِّكة للجسم الأصغر على حركات القوة المحرِّكة للأكبر على قدر نسبة نقصان الأصغر عن الأكبر؛ و ذلك متناهٍ و مازاد على المتناهي بمتناهٍ فهو متناهٍ، فالقوة المفروضة غير متناهية لابد و أن تكون متناهية هذا خلف.

فإن قلت: إذا كانت القوة المتعلقة بالأجسام غير متناهية فلايظهر عندها تفاوت بين ممانعة الجسم الأكبر و ممانعة الجسم[٢] الأصغر، فلا تكون الزيادة التي زاد بها[٣] الأكبر على الأصغر مؤثرةً في تلك القوة المحرِّكة فيكون تفاوت تلك الزيادة في ممانعة الجسم الأكبر وجودُها و عدمُها سواءً بالنسبة إلى تلك القوة الغير المتناهية و حينئذ، فلايكون استواء القدرة المذكورة على قليل التمانع و كثيره محالاً، كما ذكره في البرهان السابق.

و الشيخ الإلهي[٤] ذكر أنّ[٥] هذا السؤال وارد لا سبيل إلى دفعه، و الحجة المذكورة إنّما هي للمتأخّرين؛ فإنّهم لما أرادوا إثبات العقول المجردة، و كان برهان تناهي القوى الجسمانية المنطبعة غير كافٍ في إثبات تناهي[٦] القوى الفلكية المثبتَة بذلك وجودُ العقول لِما علمت أنّ لها نفوساً مجردة غير منطبعة، فلاجرم احتجّوا بتلك الحجة المذكورة على تناهي القوى الفلكية الغير المنطبعة ليثبتوا بذلك وجود العقول الغير المتناهية القوى، فتكون القوى الفليكة المتناهية[٧] مستمِدّة[٨] منها القوى الغير المتناهية إلى غير النهاية.

و إذا دلّ البرهان السابق على[٩] تناهي قوى[١٠] النفوس الفلكية الناطقة فيجب تناهي قوى[١١] نفوسنا الناطقة البشرية مع كونها أضعف من النفوس الفلكية.

---

١. ب، د، م: الآخر.
٢. د، ش، م: ـ الأكبر و ممانعة الجسم.
٣. ش، م، د: التي زادتها.
٤. التلويحات، ص ٦٠: «جواب: صحيح ما قلت ... المتأخرين» شرح ابن كمونه.
٥. د، ش: بأنّ.
٦. د: المنطبعة في تناهي.
٧. د: ـ فتكون القوى الفليكة المتناهية.
٨. ش: مشتملة.
٩. ش: نوع.
١٠. د: ـ قوى.
١١. د: ـ قوى.

و أمّا ما ذكره الحكماء في إثبات تجرد النفس الناطقة التي لنا أنّ نفوسنا تقدر على تعقل المعقولات الغير المتناهية فيكون قواها غير متناهية؛ أمّا تعقّلها للمعقولات الغير المتناهية فلأنّها تعقل الأعداد الحسابية و الأشكال الهندسية و هما غير متناهيَين، و كل ما عقل الأمور الغير المتناهية فقواه غير متناهية فنفوسنا قواها غير متناهية[١]، و لا شيء من القوى المنطبعة يقوى على الإدراك و الأفعال الغير المتناهية فنفوسنا غير منطبعة في أجسامنا.

و هذه الحجة ليست برهانية ـ على ما اعترف به الجماعة ـ فإنّ أحد مقدّماتها قولهم: «إنّ نفوسنا تقدر على الإدراك الغير المتناهي» و هي ممنوعة فإنّ إدراكنا الأمور المتناهية على سبيل التفصيل محالٌ فصحّ أنّ القوى ـ سواء كانت مجردة أو منطبعةً ـ متناهيةُ الآثار.

ثم كل من له أدنى نظر و تأمّلٍ حدسي إذا رجع إلى نفسه يرى أنّه لو كان لأنفسنا القوة الغير المتناهية لَما أمكن أن تمنعها القوى البدنية عن عالَمها[٢] العقلي و مشاهدته و الالتذاذ به و ما انحبست في علاقة الأجرام و[٣] تقيدت في تدبير الأجسام و لما كان تأثيرها منحصراً في بدن واحد، و التالي في الكل باطل فكذا المقدم. فإذا كانت الحركات الفلكية غير متناهية و قواها المحرِّكة لها متناهية فيجب أن يكون المبدأ العقلي الذي لها دائم الفيض على تلك النفوس الفلكية، و هي قابلة لتلك الإفاضات العقلية النورية و التشويقات الإلهية القدسية الغير المتناهية، و تكون الحركات و التأثيرات الصادرة عنها غير[٤] متناه[٥] على سبيل الوساطة لا على سبيل المبدئية ـ لِما عرفت من تناهي قواها كيف كانت ـ فلاتزال العقولُ المجردة مُمِدّةً لتلك النفوس الفلكية بالقوى الغير المتناهية أزلاً و أبداً و هي تتحرك شوقاً و عشقاً إلى[٦] تلك الذوات العقلية و يرشح عنها الخير الدائم على كل قابل من السفليات على سبيل العرَض لا على سبيل القصد.

---

١. د: ـ فنفوسنا قواها غير متناهية.
٢. م: عللها.
٣. د، م: الأجرام ما.
٤. د: ـ غير.
٥. م: متناهية.
٦. د: إن.

و إذا عرفت ممّا سلف من القواعد أنّ المجرّد عن المادة بالكلية لايباشر الحركةَ أصلاً و عرفت أنّ الواجب لذاته أتمُّ تجرّداً عن المادة[۱] من كل مجرّد عنها، فتعلم من ذلك أنّه تعالى لايمكن أن يباشر الحركة أصلاً[۲].

و هاهنا برهانان خاصّان يدلّانِ على امتناع مباشرته للحركة[۳]:

الأول، أنّ الواجب لذاته ثابت يستحيل عليه التغيّر و التبدّل، و الحركة متغيرةٌ غير ثابتة؛ و قد عرفت أنّ الأمر[٤] الثابت يمتنع أن يكون علةً للأمر الغير الثابت فالواجب لذاته لايباشر الحركةَ.

الوجه الثاني، أنّ الواجب لذاته لو جاز أن يكون محرّكاً لجسمٍ مّا على سبيل المباشرة، لوجب وقوعُ حركة لايتصور أسرع منها، و التالي[٥] باطل فكذا[٦] المقدم؛ أمّا بيان اللزوم فلأنّ سرعة الحركة إنّما يكون بحسب شدة القوة المحرّكة، فكلّما[۷] كانت القوة أشدّ كانت الحركةُ لا محالة أسرع؛ و الواجب لذاته لمّا لم‌يتصور أن يكون أشدّ من قوته فلايتصور أن يكون أشدّ ممّا يحرّكه بالمباشرة بكل قوته الغير المتناهية.

و أمّا بيان بطلان التالي[۸]، فلأنّ كل حركة يجب أن تكون واقعة في زمان منقسم ـ على ما مرّ بيانه ـ فإذا قطَعَ متحركٌ مّا مسافةً في زمانٍ فيكون قطعُها لتلك المسافة في نصف ذلك الزمان أسرعَ من المتحرِّك الذي قطَعَها في كل ذلك الزمان؛ و كذلك قطعُها في رُبع ذلك الزمان أسرعُ مِن قطعِها في نصفه و هكذا إلى غير النهاية في باقي الكسور.

فصحّ أنّ ما من حركة يتحركه[۹] الجسم[۱۰] إلّا و يتصور وقوع أسرع منها و ذلك محال، لأنّه يؤدّي إلى وقوع الحركة لا في زمان و قد عرفت بطلانه.

---

۱. ب: + تجرداً.
۲. ش، د: ـ و عرفت أنّ الواجب لذاته أتمّ ... لايمكن أن يباشر الحركة أصلاً.
۳. التلويحات، ص ٦١ با شرح ابن كمونه و تفصيل شهرزوری.
٤. ش: الأثر.
٥. ش: الثاني.
٦. ب: و كذا.
۷. د، م: و كلّما.
۸. ش: الثاني.
۹. د، م: من تحرك.
۱۰. ش: للجسم.

الفصل التاسع

في ترتيب الموجودات[1]

أمّا الطريقة المشهورة التي لأفاضل المشّائين في ترتيب الوجـود فـهي هذه:

قد عرفت أنّ الواجب لذاته لايصدر عنه إلّا واحدٌ و ذلك الواحد الصـادر عنه لايخلو إمّا أن يكون جوهراً أو عرضاً؛ لكن يمتنع أن يكون عرضاً[2] و إلّا لزم أن يكون ذلك العرضُ علةً لِما بعده من الجواهر و الأعراض فيكون مقدّماً على الجوهر الذي هو محلّه و ذلك محال؛ فتعيّنَ أن يكون الصادر الأوّل عن الواجب لذاته جوهراً.

و أقسام الجواهر خمسة: الجسم و جزآه الهيولى و الصورة ـ فإنّهما على رأي المشائين جوهرانِ ـ و النفس[3] و العقل[4].

أمّا الجسم، فلمّا كان مركّباً من الهيولى و الصورة[5] و ليس جعلُ أحدهما بعينه هو جعلُ الآخر ليكون الجسم بسيطاً في الخارج كالعقل، مركباً في الذهن كالسواد، بل فيه جعلانِ فهو مركّبٌ في الخارج؛ فلابدّ و أن يكون الفاعل له فيه

---

١. التلويحات، صص ٦١ ـ ٦٨ با شرح ابن كمونه بر آن؛ المشارع، صص ٤٤٥ ـ ٤٤٩.

٢. ش: ـ لكن يمتنع أن يكون عرضاً.

٣. د: فالنفس.

٤. النجاة، فصل في ترتيب الموجودات، ص ٢٠٨.

٥. ش: ـ فإنّهما على رأي المشائين جوهران ... كان مركبا من الهيولى و الصورة.

اثنينية فلايجوز[١] أن يكون صادراً عن الواجب لذاته لأنّه واحد لا اثنينية فيه.

و أمّا الهيولى و الصورة، فيمتنع أن يصدر أحدهما عنه و إلّا لوجب تقدُّمُه على صاحبه و قد مرّ أنّ أحدهما لايتقدّم على الآخر.

[وجه تسمية الصادر الأول بـ«العقل الكل» و «العنصر الأول»]

و لايجوز أيضاً أن يكون الصادر عنه نفساً، و إلّا لوجب تقدّمُها على الجسم لكن النفس من حيث هي نفس لاتتقدم على الجسم، فلم‌يبق إلّا أن يكون الصادر الأول عن الواجب لذاته جوهراً عقلياً يسمّيه[٢] المشاؤون «عقل الكل» باعتبار أنّه عقلٌ لمجموع العالم.

و يجوز أن يكون إنّما سُمّي بـ«عقل الكل»[٣] لأنّه على رأيهم علةٌ لوجود الفلك الأعلى، و هم يسمّون جِرمَه «جرم الكل» و حركته «حركة الكل»، باعتبار أنّ جرمَه شاملٌ لجميع الأجرام و حركتَه تعمّ جميع الحركات الداخلة تحت حركته فيكون عقل الكل بهذا الاعتبار أيضاً.

و قد يسمّيه بعض الأوائل بـ«العنصر الأول» باعتبار أنّه أصل الوجود[٤] و[٥] جميع الممكنات معلولةٌ له. و لمّا كان هذا العقل هو المعلول الأول للواجب لذاته بلا واسطة فهو أقربها إليه فيكون[٦] لا محالة أشرفَ جميع الموجودات و أكملَها. و لمّا ظهر أنّه واحد حقيقي و ظهر أنّه صدر عنه العقل الأول، فيمتنع أن يصدر عنه شيء آخر غيره، جوهراً كان أو عرضاً.

[الطرق الدالّة على وجود العقل]

فمجموع ما ذكرناه من الطرق الدالّة على وجود العقل ستة:

الأول، افتقار النفس الناطقة في خروجها من القوة إلى الفعل إلى مُخرِج هو العقل.

---

١. ش: فلايجب.

٢. د: يسمّيها.

٣. د: ـ الكل.

٤. م، د، ش، ب: لوجود.

٥. ن: ـ و.

٦. ن: فكيون.

الثاني[١]، افتقار النفس في وجودها إلى علة هو العقل.

الثالث، ما ذكر من قاعدة الإمكان الأشرف أنّه إذا وجد النفس الأخسّ وجب وجود العقل الأشرف.

الرابع، الحركات السماوية و اختلافها الدالة على وجود العقل المُمِدّ.

الخامس، تناهي قواها المحتاج إلى مُمِدٍّ غير متناهي القوة و هو العقل.

السادس، ـو هو آخر الطرق[٢] ـكونُ الواجب لذاته لايصدر عنه إلّا واحد و ذلك الواحد هو العقل.

و قد جرت عادتهم أن يذكروا[٣] هاهنا أنّ الجسم لايجوز أن يكون علةً لجسم آخر لافتقارهم إلى ذلك في بيان ترتيب الموجودات؛ فقالوا:

لو جاز أن يكون الجسم علةً لجسم آخر، فإمّا أن يكون أحدهما حاوياً للآخر أو يكونا متباينين؛ فإن كان أحدهما حاوياً للآخر[٤]، فلايخلو إمّا أن يكون الحاوي علةً للمحوي، أو المحوي علةً للحاوي؛ و الأول، محال إذ لو جاز أن يكون الحاوي علة للمحوي مع كون نسبة المعلول إلى العلة هو الإمكان، و نسبة العلة إلى المعلول هو الوجوب، فوجودُ العلة و وجوبُها متقدمان على وجود المعلول و وجوبِه[٥] تقدّماً ذاتياً، فيكون وجود المعلول و وجوبه متأخرَين عن وجود العلة و وجوبها؛ فمع وجوبِ الحاوي إمكانُ المحوي، لكون وجوب المحوي إنّما يكون بعد[٦] وجوب الحاوي و وجوده، فيكون مع وجود الحاوي[٧] الذي هو العلة إمكان كون المحوي الذي هو المعلول؛ و قد عرفت أنّ إمكان وجود المعلول عند قطع النظر عن العلة مقارنٌ لإمكان العدم فيكون لا محالة مع تقدير وجود الحاوي إمكان لا كونِ المحوي المعلول[٨]؛ و يلزم من ذلك أن يقارنه

---

١. د: ـ افتقار النفس الناطقة في خروجها من القوة إلى الفعل إلى مخرج هو العقل. الثاني.
٢. ش، د: + و هو. ٣. ش: يذكر.
٤. ش: ـ أو يكونا متباينين فإن كان أحدهما حاويا للآخر.
٥. د، م: ـ و وجوبه. ٦. د: بقدر.
٧. ش: + تقدما" ذاتيا فيكون وجود المعلول.
٨. د: ـ عند قطع النظر عن العلة مقارن لإمكان العدم ... لا كون المحوي المعلول.

إمكان الخلأ و ذلك محال، لأنّ الخلأ كما عرفت ممتنع الوجود لذاتـه لا ممكن الوجود[١].

و أورد الشيخ الإلهي[٢] على هذا البرهان و ما يناسبه أنّ الممكن لذاته قد يعرض له أن يصير واجباً بغيره أو ممتنعاً، بخلاف الممتنع لذاته فإنّه لايمكن أن يصير ممكناً بغيره بعد امتناعه في ذاته؛ ففي مسألتنا هذه و إن كان وجود المحوي و عدمُه ممكنَين لذاتـه بـالنسبة إلى وجـود الحـاوي و[٣] بـقائه، إلّا أنّ وجودَه واجبٌ بعلته و عدمَه ممتنعٌ[٤] بالغير، و ذلك الغير هو امتناع الخلأ لذاته[٥]؛ ثم المحوي و إن لم‌يكن معلولاً للحاوي فإنّه يمكن عليه[٦] الوجود و العدم لذاته من غير اختصاص بكونه معلولاً للحاوي؛ فلو صحّ البرهان المذكور لزم أن يكون الخلأ ممكناً مطلقاً و ذلك محال.

ثمّ إنّه[٧] بيَّن من وجه آخر أنّ الحاوي لايصحّ أن يكون علةً للمحوي لأنّ عليته له موقوفة على تعيُّنِ هويته و تعيّنُ الهوية موقوفةٌ على تعيُّنِ وضعِه و تعيُّنِ حيِّزِه و هما موقوفانِ على تعيّن[٨] ما تحته؛ فلو كان الحاوي علة للمحوي لزم أن يكون المحوي الذي فرضناه معلولاً للحاوي حاصلاً قبله و ذلك محال؛ فظهر أنّ الحاوي لايكون علة للمحوي.

و أمّا أنّ المحوي لايجوز أن يكون علة للحاوي، فلأنّه لو جاز أن يكـون علة لكان المحوي أشرف من الحاوي و أفضل منه، و التالي باطل فالمقدم مثله.

و بيان اللزوم أنّ العلة يجب أن تكـون أتـمّ وجـوداً و أكمل هـويةً مـن المعلول و هو ظاهر؛ و الحاوي لمّا كان محيطاً بالمحوي و قاهراً و محرِّكاً له، فهو[٩] أعظم منه مقداراً و أكبر صورة و أشدّ قوةً، فيكون لا محالة أشرف مـن المحوي و أكمل؛ و المحوي أخسّ و أنقص و أضعف و قد سبق أنّ الأخسّ

---

١. التلويحات، ص ٦١ با شرح ابن كمونه؛ المشارع، ص ٤٤٥ با تفصيل شهرزوری.
٢. المشارع، ص ٤٤٥ـ٤٤٦.
٣. م: ـ و.
٤. ش: ممتنعاً.
٥. د: + بالنسبة.
٦. د، ش: علته.
٧. د: إنّ.
٨. ش: تغيّر (هر پنج مورد قبلی).
٩. د: و هو.

لايكون علة للأشرف فالمحوي لايكون علة للحاوي.

و إذا ظهر أنّ الحاوي لايجوز أن يكون علة للمحوي و لا بالعكس، ظهر أنّه لايجوز أن يكون شيء من الأجرام الفلكية علة لجرم فلكي أو عنصري، و إذا امتنع أن تكون الأجرام الفلكية مع شرفها و كمالها[١] علةً لشيء من الأجسام، امتنع أن تكون الأجرامُ العنصرية مع خسّتها علةً لشيء من الأجسام سواء كانت على سبيل الإحاطة أو على سبيل التباين؛ فظهر أنّ الجسم لايجوز أن يكون علة لجسم آخر مطلقاً.

و إذا لميجز أن يكون الجسم علة لجسم آخر امتنع أن يكون علةً للنفس و العقل اللذَين هما أشرف من الجسم؛ لأنّه إذا لميصلح أن يكون علةً للأخسّ فأحرى أن لايكون علة للأشرف.

و أمّا الأعراض فيجوز أن تكون الأجسام[٢] تُعِدّ أجساماً أخرى لحصول[٣] صور و أعراض تحصل من العقل المفارق الواهب لجميع الصور و الأعراض.

و أوردوا على البرهان الأول أنّ الحاوي و العقل الذي هو علة للمحوي، علّتهما عقلٌ واحد - على ما سيأتي بيانه - فهُما معاً في الوجود؛ و العقل الذي هو علة للمحوي لمّا وجب تقدّمه عليه وجب أيضاً تقدّم الحاوي المقارن في الوجود لذلك العقل على المحوي، فإنّ ما مع المتقدم متقدمٌ أيضاً فيكون الحاوي متقدماً على[٤] المحوي؛ و يلزم من ذلك إمكان الخلأ لذاته و قد مرّ أنّه ممتنع لذاته.

و أجابوا عن هذا الإيراد بأنّ ما مع القبل[٥] بالزمان فهو لا محالة قبلٌ و أمّا ما مع القبل[٦] بالذات فإنّه لايلزم أن يكون قبلاً بالذات؛ و لمّا كان تقدمُ العقل على المحوي ليس إلّا بالعلية، فكما أنّ ما مع العلة لايلزم أن يكون علةً فكذلك ما مع القبل بالذات لايلزم أن يكون قبلاً بالذات.

و أوردوا إشكالاً آخر و ذلك أنّ كل واحد من الحاوي و المحوي لمّا كانا

---

١. د: و كمالاتها.
٢. ش: للأجسام.
٣. د: لقبول.
٤. د: من.
٥. د: العقل.
٦. د: العقل.

ممكنَين في ذاتَيهما و ممكن الكون ممكن اللاكون فيمكن خلوّ مكانيهما و يلزم من ذلك إمكان الخلأ الممتنع الوجود.

و أجابوا عن هذا الإشكال بأنّه لايلزم من فرض عدم الحاوي و[١] المحوي إمكان وجود الخلأ، لأنّ العدم المحض ليس بخلأ بل الخلأ بُعد قائم لا في مادة، و إنّما يصح فرضه عند وجود المحيط الحاوي إذا لم‌يكن في حشوه[٢] شيء، فإذا لم‌يكن الحاوي و المحوي موجودين فلايمكن فرض وجود الخلأ أصلاً.

و ممّا يحتاج إليه[٣] في ترتيب الوجود أيضاً، قولهم: إنّ النفس لايجوز أن تكون علةً لجسم مّا؛ إذ لو جاز أن تكون علة لكان ذلك إمّا بواسطة جسم آخر أو لا بواسطة، و التالي بقسمَيه[٤] باطلٌ فكذا المقدم و اللزوم بيِّنٌ.

و أمّا بيان بطلان التالي فلأنّ النفس لو كانت علة لوجود الجسم من غير واسطة جسمٍ لكانت مستغنيةً في فاعليتها عن الجسم، و المستغني في فعله عن الجسم ليس بنفس بل هو عقلٌ؛ فلو جاز إيجادها[٥] للجسم بغير واسطة لزم أن تكون النفس[٦] عقلاً و ذلك محال.

ثمّ لو كانت موجِدة[٧] للجسم الجوهري بغير واسطة لَما كانت تنحبس عن التجرد المحض بسبب العلاقة العرَضية التي بينها و بين بدنها الخاص؛ فتعلّقُها به و انحباسها عن التجرد بالكلية يدلّ على أنّها غير موجِدة لشيء من الأجسام. و أمّا أنّه لايجوز أن تكون النفس موجِدة[٨] للجسم بواسطة جسم آخر، فإنّه لو جاز ذلك لزم إمكان وجود الخلأ لأنّ نفس الجسم الحاوي بواسطة جسمها يكون علة للجسم المحوي، و العلة متقدمة على المعلول فيكون الحاوي بالضرورة متقدّماً على المحوي، و يلزم إمكان الخلأ و عرفت استحالتَه.

و للحكماء المشائين طريقة أخرى[٩] في أنّ الجسم لايجوز أن يكون علةً

---

١. د، م: أو.
٢. د، م: جوفه.
٣. د: ـ إليه.
٤. د: ـ بقسميه.
٥. ب، ش: اتحادها.
٦. ش: للنفس.
٧. د: موجودة.
٨. د: موجودة.
٩. التلويحات، ص ٦٢ با شرح ابن كمونه بر آن: المشارع، ص ٤٤٨.

لجسم آخر كيف كان؛ و برهان ذلك أنّ الجسم لو جاز أن يكون علة لجسم آخر فإمّا أن تكون فاعليته له بمادته أو بصورته أو بهما جميعاً؛ و التالي بأقسامه باطل فالمقدم مثله و اللزوم ظاهرٌ.

و أمّا بيان بطلان التالي فالقسم الأول منه ـ و هو عدم جواز أن يكون فاعلاً بالمادة ـ و ذلك أنّ المادة قابلةٌ للصورة فالجهة التي بحسبها تكون قابلة غير الجهة التي تكون بها فاعلةً؛ فلو كانت المادة علة لجسمٍ مّا، لزم أن يكون في ذاتها جهتان مختلفتان و هما القبول و الفعل؛ فتكون المادة التي فرضناها بسيطة غير بسيطة و ذلك محال.

و لايقال[١] بأنّ هذا ينتقض بالنفس الناطقة فإنّها على ما عرفت ذات أحدية بسيطة مع كونها تقبل عمّا فوقها من المجردات العلومَ[٢] العقلية و تفعل فيما دون ذلك من الأجسام.

لأنّا نقول: إنّ النفس الناطقة ذات بسيطة لا تركيب[٣] فيها و لا اثنينية لتكون قابلة و فاعلة بحسب ذلك بل إنّما قبلت و فعلت بحسب عوارض تعرض لها من خارج و ليست المادة كذلك.

ثمّ لو كانت المادة فاعلة بسبب عوارض تعرض لها من خارج لوجب أن لاتفعل بذاتها دون مشاركة الصورة؛ فإنّا لا نعني بالصورة إلّا العارض الذي به الفعل.

و ممّا احتجّوا به على أنّ المادة لاتفعل إلّا بواسطة الصورة، أنّ الفاعل يجب تشخُّصُه أوّلاً، ثم إنّه يفعل بعد ذلك ثانياً، و المادة لايمكن أن توجد متشخّصة[٤] بالفعل إلّا بمقارنة الصورة، فإذا لمتقارنها الصورة لميجز أن توجد فضلاً عن أن توجِد جسماً.

و أمّا بطلان القسم الثاني و هو أن تكون الصورة علة للجسم، فلأنّها لو

---

١. التلويحات، همان. شرح ابن كمونه. ٢. د، م: العلوية.
٣. ب: لا تركب / د: لايتركب.
٤. ش: ـ أوّلا ثم إنّه يفعل بعد ذلك ثانيا و المادة لايمكن أن توجد متشخصة.

كانت علة له وحدها وجب أن توجد مستقلة من غير افتقار إلى الحلول في المادة و ذلك محال.

و أمّا بطلان القسم الثالث و هو أن يكون الفاعل للجسم هو مجموع المادة و الصورة و حينئذ يجب أن تكون الصورة هي الجاعلة بتوسط المادة، لأنّ المادة من حيث هي مادة لايجوز أن تكون فاعلة على ما مرّ.

و لايجوز أن يقال: إنّ الصورة علة للمادة و تكون المادة علة للجسم فيلزم أن تكون الصورةُ علةَ العلة و أن تكون المادة فاعلةً من حيث هي مادة، و قد مرّ بطلانه.

و إن قيل[1]: إنّ الصورة تفعل بتوسط المادة و كان معنى توسطها هو أن تكون الصورة فاعلةً و[2] واصلة إلى المعلول و مؤثّرة فيه بتوسط المادة و هذا التأثير على هذا الوجه يفتقر إلى علاقة وضعية بين الصورة المؤثرة و بين الشيء الذي فيه الأثر؛ و يلزم أن تكون الصورة بتوسط المادة مؤثرةً فيما يلاقيها، أو يجاورها، أو يقابلها، كالنار مثلاً فإنّها تؤثر الإحراقَ بالمماسة، و التسخينَ بالمجاورة، و الإضاءةَ بالمقابلة، حتى لو عُدِمت هذه الأسبابُ الثلاثة فإنّها لاتؤثّر شيئاً و ذلك يستدعي شيئاً ذا وضعٍ يمكن وصفه بالأسباب الثلاثة المذكورة؛ فلو كانت الصورة موجِدةً للجسم بتوسط المادة وجب أن لاتوجِده[3] إلّا بمشاركة من الوضعِ، و الجسمُ المفروض أنّ الصورة موجِدةٌ له بتوسط المادة معدومٌ لا وضع له من الصورة فيمتنع أن يكون علة للجسم.

فالحق أنّ الجسم يُعِدّ الجسمَ لقبول صورة أو عرَضٍ تفيض عليه من واهب الصور، كما مرّ من تسخين النار الماءَ[4] و إعدادِه لأن تفاض عليه صورةُ الهوائية من العقل المفارق.

و برهان[5] أنّ جميع الأعراض من المجرّدات أنّ النار و الشمس يُعدّانِ

---

١. ش: ـ فيلزم أن تكون الصورة علة العلة ... قد مرّ بطلانه. و إن قيل.

٢. ن: ـ و.

٣. م: لاتوجد.

٤. د، ب: للماء.

٥. د: + ذلك.

الجسمَ بالمقابلة و المجاورة لحصول الحرارة فيه من المبدأ المفارق وأن[١] الحرارةَ تبقى موجودة فيه بعد زوال الشمس عن المقابلة، و النار عن الملاقاة؛ و المجاورة و لو كانت[٢] العلة الموجبة للحرارة لم‌تبق؛ فإنّ المعلول لايبقى بعد زوال العلة.

و هاهنا و جهان آخران ذكرهما الشيخ الألهي:

الأول، ما ذكره في حكمة الإشراق أنّ الجسم لو جاز أن يكون علة لجسم آخر[٣] وجب أن يكون الجسم العالي من الأجسام الفلكية لعلوّ مكانه و كمال رتبته و[٤] قُربه من المبادئ العقلية أشرف من السافل فهو[٥] أولى بالعلية من العكس، لكن قد يكون السافل أشرف من العالي؛ فإنّ الشمس أسفل من المريخ و المشتري و زحل و جميع الثوابت، مع كون الشمس أشرف من جميع الكواكب فإنّها أعظمها حجماً و أشدّها نوراً، فالعالي لايكون علة للسافل.

و أمّا الأجسام السفلية فإنّ تضادها و تغالبها و انقلاب بعضها إلى بعض يقتضي أن لايكون بعضها علة للبعض[٦] بل الحق أنّ بين الأجسام العلوية تكافؤ من وجوه مختلفة و كذا بين السفلية[٧].

الوجه الثاني، أنّ النفوس الناطقة مع كونها جوهراً مجرداً عن المادة يمتنع عليها أن تكون موجِدة للجسم[٨]، فالأولى[٩] أن يمتنع ذلك على الجسم مع كونه أخسّ من النفس، لتركبه و ظلمته و عدم الحياة.

ثم الجسم لو كان علة للجسم لزم أن يكون هيولى الجسم الذي هو العلة متقدمة على هيولى الجسم الذي هو المعلول و ذلك ممتنع، لا ستوائهما و اشتراكهما في الطبيعة النوعية، فليس كون أحدهما علةً أولى من الآخر.

و لو كان أحدهما علة لكان هيولى المعلول متقدماً على جسمية العلة،

---

١. ن: أنّ.
٢. ب، م، د: كانتا.
٣. م، د: ـ آخر.
٤. د: ـ و.
٥. ش: و هو.
٦. د: لبعض.
٧. حكمة الإشراق، صص ١٤٤ ـ ١٤٥ با شرح و تفصيل شهرزورى.
٨. د: لجسم.
٩. د، ب: فبالأولى.

فيلزم تقدم المعلول على العلة و ذلك بيّنٌ البطلان.

قالوا: و يجوز أن تكون النفس و الجسم علة لعرض؛ فإنّ النفس بواسطة الجسم يصدر عنها تحريكات و انفعالات و إدراكات مختلفة باعتبار أمور خارجة، كإرادات جازمة و أحوال و شرائط.

و العرض قد يجوز أن يكون علةً[١] لعرضٍ، كالمثلث لزواياه؛ فإنّها من اللوازم الممتنعة الرفع[٢] اللاحقة به لذاته، و لو كانت العلة غيره لأمكنت بالنسبة ليه فأمكن رفعها عنه و ذلك محال.

و لما كانت نسبة الزوايا الثلاث إلى المثلث[٣] نسبة الوجوب و رفعها عنه ممتنع فالمثلث هو العلة لزواياه.

و إذا[٤] تقرّرتْ هذه المقدمات فلنشرع الآن في كيفية ترتيب الوجود على ما يراه أفاضل[٥] الحكماء فنقول:

قد عرفت أنّ الصادر الأول عن الباريءَجلّ جلاله[٦] لايجوز أن يكون أكثر من واحد بسيط و هو العقل الأول، فإن صدر عن كل واحدٍ واحد و هكذا إلى آخرِ الموجودات من غير أن يوجد عن واحد من المعلولات اثنان أو واحد فيه اثنينية و تركيب خارجي لزم أن لايكون الجسم موجوداً لتركّبه من الهيولى و الصورة اللتين ليس أحدهما علة للآخر.

و أيضاً لو كان ذلك حقاً لزم أن لايوجد في الوجود موجودان في مرتبة واحدة و ليس كذلك، لأنّ الطبائع الأربعة التي تركبت منها المواليد الثلاثة لا ترتيب فيها و لا في الأنواع الحاصلة منها، فإنه لاترتيب[٧] بين الإنسان و الفرس و لا بين نوع و نوع من النبات و المعادن و لا بين السواد و البياض و الحلو و الحامض و غير ذلك، بل تكون الأنواع الحاصلة من هذه الطبايع متساوية في

---

١. ن: + علةٍ.
٢. ش، د: الدفع.
٣. د: الثلاث للمثلث.
٤. ش: فإذا.
٥. د، م، ش: أفضل.
٦. م: + عمّ نواله / د: الباريءُ تعالى.
٧. ن: ـ و لا في الأنواع الحاصلة منها فإنّه لا ترتيب.

رتبة الوجود و متساوية في القرب من الباري[١]؛ فإنّ الإنسان لايتقدم في الوجود على[٢] الفرس و لا نوع الكُرْم على التين.

و كذلك سائر الأنواع لا تقدّمَ لبعضها على بعض، لامتناع أن يكون أحدهما علة للآخر فلا بد و أن يصدر عن بعض آحاد المعلولات أكثر من واحد و يكون ذلك الواحد الذي يصدر عنه الكثرة لا محالة فيه كثرة؛ فإنّ الواحد من جميع الوجوه يمتنع أن يكون مصدر الكثرة[٣] على ما مرّ تقريره، فيجب أن يكون الواحد الذي يصدر عنه الكثرة فيه لا محالة كثرة[٤] معنوية، فلايخلو إمّا أن تكون تلك الكثرة كلها حاصلة له من ذاته أو من علته البسيطة أو يكون البعض من ذاته و البعض من علته.

لا جائز أن يكون كل تلك الكثرة من ذاته و إلّا لم‌يكن واحداً بسيطاً فلم‌يكن معلولاً للواحد البسيط، و لا من علته البسيطة أيضاً و إلّا لزم أن يكون الواحد البسيط يصدر عنه أكثر من واحد من غير واسطة و ذلك محال؛ فلم‌يبق إلّا أن يكون بعض تلك الكثرة من ذاته و البعض الآخر من علته البسيطة التي لا كثرة فيها بوجه من الوجوه.

و بيان ذلك أنّ الواحد الحقيقي الذي هو المبدأ الأول يجب أن يكون هوية ما يصدر عنه مغايرة للمبدأ الأول و يكون مفهوم كونه صادراً عن الأول مغايراً[٥] لمفهوم كونه ذا هوية، فيلزم أن يكون هاهنا[٦] أمران معقولان:

أحدهما، الأمر الذي صدر عن المبدأ الأول و هو المسمّى بـ«الوجود»، و الأمر الآخر هو الهوية اللازمة لذلك الوجود و هو المسمّى بـ«الماهية»؛ فتلك[٧] الهوية من حيث وجوبها بالأولّ تابعةٌ لذلك الوجود، فإنّ المبدأ الأوّل لو لم‌يكن فاعلاً لشيء لم‌تكن تلك الهويةُ حاصلةً، لكنّ الوجود من حيث العقل يكون تابعاً[٨]

---

١. د: + تعالى.
٢. د: مع.
٣. ش، ب: مصدراً لكثرة.
٤. د، م: ـ فإنّ الواحد من جميع الوجوه ... الواحد الذي يصدر عنه الكثرة فيه لا محالة كثرة.
٥. ن، د، ب: مغاير.
٦. م: هنا.
٧. د، م: و تلك.
٨. د، م: مانعاً.

للهوية المسماة بـ«الماهية» لأنّ الوجود صفةٌ للماهية؛ فإذا أضفنا تلك الماهية وحدها إلى ذلك الوجود، وجب تـعقّلُ الإمكـان، فـتعقّلُ الإمكـان لازم للـماهية بالنسبة إلى وجودها. فإذا أضفنا تلك الماهيةَ ـ لا وحدها بل بالنسبة إلى المبدأ الأول ـ إلى ذلك الوجودِ، وجبَ تعقّلُ الوجوب بالغير؛ فتعقّلُ الوجـوب بـالغير لازم للماهية بالنسبة إلى وجودها لكن[١] بالنظر إلى المـبدأ الأول؛ و لأجـل ذلك يجوز أن يتّصف كلٌّ واحد من الماهية و الوجود بالإمكان تـارةً و بـالوجوب أخرى.

ثمّ ذلك الوجود الصادر عن الأول تعالى إذا اعتبرناه وحده قائماً بذاتـه، كان عاقلاً لذاته، و إذا[٢] اعتبرناه بالنسبة إلى الأوّل، كان عاقلاً للأوّل.

ثم هذه الاعتبارات الكثيرة في المعلول الواحد، بعضُها للمعلول من ذاته و هي الهوية و الإمكان و الوجود و تعقّلُه لذاته، إلّا أنّ الهوية و الإمكان هما[٣] له من حيث إنّه بالقوة، و الوجودُ و تعقّلُه لذاته هما[٤] له من حـيث إنّـه بـالفعل؛ و أمّـا البعض الذي للمعلول من علته فهو وجوبُه بتلك العلة و تعقّلُه لها.

و هذه الكثرة المعنوية و إن كانت موجودة في المعلول لازمةً له، فهو في الخارج بسيط واحد هو العقل؛ و يكون اسم العقل[٥] مـتناولاً لهـذه الاعـتبارات المذكورة تضمّناً و التزاماً.

فمجموع الاعتبارات التي للعقل ثمانية[٦]: الماهية، و الوجود، و الإمكان، و الوجوب، أربعة أمورٍ؛ و تعقّلُ الأمور الأربعةِ أربعةٌ أخرى:

فالوجود، يكون في أوّل المراتب.

و الهوية اللازمة لذلك الوجود في ثاني المراتب، باعتبار مغايرته للأول؛ و كذلك التعقلُ للذات باعتبار تجرّدِها عن المـواد؛ ثـم التـعقّلُ للـمبدأ اللازمُ له المستفادُ من الأول.

---

١. د، م: ـ لكن.
٢. ش: فإذا.
٣. م: مما.
٤. م: مما.
٥. د، م: ـ اسم العقل.
٦. د، ش، م: + و هي.

و أمّا الإمكانُ الذي له من ذاته، و الوجوبُ الذي له من الغير، فهما في ثالث المراتب باعتبار تأخّرِ الهوية عن[1] الوجود.

و أمّا باعتبار تقدّمِ الهوية على الوجود[2] يكون الإمكان و الوجوب في ثانية المراتب مع الوجود؛ و يكون تعقّلُ الإمكان و الوجوب في ثالثة المراتب.

ثم إنّ الهوية و الإمكان يتشاركان في كونهما حالةً للمعلول في ذاته من حيث إنّه بالقوة.

و الوجودُ و التعقّلُ للذات، فهما يتشاركان في كونهما حالةً في ذات المعلول من حيث إنّه بالفعل.

و أمّا الوجوب[3] و التعقّلُ للمبدأ، فهما يتشاركان في أنّهما حالة تستفاد من المبدأ.

و هذه الأحوال الثلاثةُ يعبِّرون عنها بالتثليث الحاصلة في العقل الأول.

و تشترك الحالة الأولى و الثانية في أنّهما حالةٌ في ذات المعلول.

و أمّا الحالة الثالثة، فهما له بالقياس إلى مبدئه الأول و هي الحالة[4] التي يعبَّر عهنما بالتثنية[5].

و العقلُ و إن كانت فيه هذه الكثرةُ الذهنية، فهو في الخارج بسيط؛ و لهذا قال الشيخ: «و لأنّه[6] معلولٌ فلا مانع عن أن يتقوّم بمختلفات»، يعني[7] أنّه يتقوّم بالمختلفات الكثيرة في الذهن لا في الخارج، كما يتقوّم السواد في الذهن من لونية هي الجنس، و جامعيةِ البصر هي الفصل. و السواد في الأعيان شيء واحد لا تركيب فيه في الخارج.

و اعلم أنّ هذه الكثرة المعنوية الموجودة في العقل هي التي يحصل منها وجود الكثرة؛ لكن يجب أن يحصل بالجهة و الاعتبار الأشرف ـ و هو تعقّلُ

---

۱. ش: على. ۲. ش: ـ و أمّا باعتبار تقدم الهوية على الوجود.
۳. د: ـ و التعقل للذات فهما يتشاركان في كونهما ... من حيث إنّه بالفعل. و أمّا الوجوب.
٤. د: ـ الأولى و الثانية في أنّهما حالة ... الثالثة فهما له بالقياس إلى مبدئه الأول و هي الحالة.
٥. ب: بالنسبة. ٦. د، ش، م: فلأنّه.
۷. د: بمعنى.

وجوبه بالأول ـ معلولٌ أشرف و هو العقل، و بالاعتبار الأخسّ ـ و هو تعقّله لذاته و لإمكانه[1] ـ أخسّ و هو النفس الفلكية و جرمُه؛ فإنّه إذا استند معلولان أحدهما أشرف من الآخر، فإنّه يجب استناد المعلول الأشرف إلى العلة الأشرف، و المعلولُ الأخسّ إلى العلة الأخسّ ـ كما مرّ تقريره من قاعدة الإمكان[2] الأشرف و الأخسّ ـ فيجب أن يكون الاعتبار الذي للمعلول من ذاته ـ و هو بالقوة، و من أخسّ الجهات كالإمكان و تعقّلِه ـ علةً لأخسّ المعلولين الذي هو جرم الفلك الذي هو هيولى لصورته[3] النوعية؛ و أن يكون الأمر الذي هو بالفعل و هو تعقّلُ الوجود و الذات علةً لما هو بالفعل و هو النفس الفلكية التي يسمّونها صورة نوعية[4]؛ و أن يكون الوجوب بالغير و تعقّله له و هو أشرف الجهات علةً لأشرف المعلولات و هو العقل، كما مرّ تقريره.

و قال الظاهريون من المشّائين: إنّ العقل الأول و هو الصادر عن البارئ جل جلاله لمّا كانت فيه الجهات الثلاثة المذكورة، فيكون الوجوب بالأول[5] تعالى، و تعقّله له علةً لعقل ثانٍ، و إمكانُه في نفسه و تعقّله له علةً لجرم الفلك الأقصى، و تعقّله لوجوده و ذاته علةً لوجود نفس ذلك الفلك.

ثمّ العقل الثاني، فيه الجهات الثلاثة[6] أيضاً، فيكون الجهة الأشرف فيه علةً لعقل ثالث، و الأخسّ علةً لكرة الثوابت، و الأوسط علة لنفسه؛ و العقل الثالث جهة الأشرف علةٌ لعقلٍ رابع، و الأخسّ علةٌ لكرة زحل، و الأوسط علة لنفسه؛ و هكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى فلك القمر الذي هو آخر الأجسام الفلكية.

ثم عقل فلك القمر ـ و هو العقل العاشر ـ يحصل منه باعتبار تعقّلِ إمكانه لنفسه هيولى العالم العنصري المشتركة بين جميع العناصر الأربعة و يحصل

---

١. د: فلإمكانه.

٢. د: ـ الأشرف إلى العلة الأشرف. و المعلول الأخسّ ... كما مرّ تقريره من قاعدة الإمكان.

٣. ش، م: بصورته.　　　　٤. د، م: ـ نوعية.

٥. د: الأول.

٦. ش: ـ المذكورة فيكون الوجوب بالأول تعالى و تعقله ... العقل الثاني فيه الجهات الثلاثة.

منه[١] باعتبار تعقّلِ ماهيته صورُ العناصر؛ و يحصل منه أيضاً باعتبار وجوب الوجود بمبدئه[٢] نفوسُنا الناطقة؛ و إنّما يكون ذلك بمعاونة الأجرام السماوية المناسبة و حركاتِها المتغيّرةِ؛ فإنك[٣] قد علمت أنّ الأمر الثابت لايكون علةً لأمر متغيّرٍ أو حادثٍ إلّا بواسطة أمر متغيّرٍ.

و لمّا كانت الأجسام العنصرية يشترك كلها في هيولى واحدة و تتباين بالصور النوعية المختلفة، و كان كل واحد من الهيولى المشتركة و الصور المختلفة قابلاً للتغيّر[٤] و الحركة في نفسه، وجب أن تكون العلةُ للمادة المشتركة أمراً مشتركاً[٥] في الأجرام الفلكية؛ و أن تكون العلة للصور المختلفة أمراً مختلفاً[٦] فيها؛ لكن الأمر المشترك بين الأفلاك كونُها طبيعةً خامسةً مقتضيةً للحركة المستديرة الدائمة؛ فناسب أن يكون هذا الأمر المشترك علةً لوجود أمر مشترك و هي المادة. و الأمرُ الذي يفترق به[٧] الأفلاكُ هو اختلافُها في الحركات الدورية؛ فناسب أن يكون ذلك علةً لصورها النوعية المختلفة؛ الاشتراكاتُ بإزاء الاشتراكات، و الافتراقاتُ بإزاء الافتراقات؛ و يكون العقل هو الذي يفيض منه المادة بمعاونة الحركات الفلكية الدورية.

و يكون في تلك المادة رسمُ صور العالم السفلي باعتبار الانفعال الذي فيها؛ كما أنّ في العقل الفعّال رسمُ تلك الصور باعتبار الفعل[٨] الذي فيه.

فأصلُ وجود المادة إنّما هو من العقل الفعّال؛ و كونُها بحيث تقبل الحركة و التغيّرَ من الأجرام الفلكية؛ و تخصّصُها بصورة معينة دون غيرها من الصور الأُخرى لايكون حاصلاً لها ذلك من العقل الثابت الغير المتغيّر فيجب أن يكون ذلك لها من أمر متغيّرٍ؛ و ليس ذلك إلّا من الأجرام الفلكية، فإنّ المواد بسبب اختلاف نِسبها إلى تلك الأجرام الشريفة يحصل لها استعداداتٌ مختلفة تقبل بها

---

١. ش: ـ باعتبار تعقل إمكانه لنفسه هيولى ... جميع العناصر الأربعة و يحصل منه.
٢. ن: بمبدئية؛ د، م: لمبدأه.
٣. د، م: و إنّك.
٤. د: للمغيرات.
٥. ن، د، ش: أمر مشترك.
٦. ن، د، ش: أمر مختلف.
٧. د: فيه.
٨. د، ش، م: العقل.

من العقل المفارق صوراً و أعراضاً مختلفة.

و ربما يكون الاستعداد الحاصل لبعض الموادِ من بعض الأجرام العنصرية، كالنار المُعِدّة للماء بالتسخين الشديد لصيرورته هواء، فيفيض الجوهر العقلي على مادة الماء صورةَ الهوائية عند كمال الاستعداد.

و لمّا كانت المواد العنصرية لها استعدادان: أحدهما، عامّ و هو الذي يكون[١] نسبة جميع الصور إليها واحدة و ثانيهما، هو الاستعداد الخاص الذي يترجّح نسبته[٢] لقبول إحدى الصور دون غيرها، فتفتقر المادة في حصول الصورة المخصوصة[٣] إلى حصول هذا الاستعداد الخاص بعد العام؛ فإنّ مادة الهواء مستعدةٌ لقبول صورة الناريةِ و المائيةِ على السواء؛ إلّا أنّ غلبة الحرارة عليها ممّا يجعلها أولى لقبول صورة النارية من المفارق، كما أنّها عند غلبة البرد عليها تصير أولى لقبول صورة المائية عند حصول الاستعداد بسبب البرودة؛ فتخلع المادةُ حينئذ الصورةَ الهوائية و تلبس الصورةَ المائية.

فإذا وجدت المادة المشتركة الذي للأجسام السفلية من المفارق، و وُجِد منه أيضاً صورُها المختلفة و أعراضُها بسبب معاونات[٤] الأجرام الفلكية، ثم وجود العناصر الأربعة، ثم إنّها بسبب تأثير الأجرام العلوية فيها تمتزج امتزاجات كثيرةً مختلفة و يحصل من ذلك الامتزاج الآثارُ العلوية و المعادن و النبات و الحيوانُ كل[٥] ذلك من واهب الصور؛ فالأجرام[٦] السماوية بسبب الحركات الدورية المختلفة و الاتصالات المتنوّعة من المقابلة و المقارنة و التثليث و التسديس و التربيع و غير ذلك من الانفراج[٧] الذي يختلف به مطارح شعاعاتها، لاتزال مفيدة للاستعدادات المتنوّعة في هذه الأجسام التي تلينا. و العقل المفارق[٨] بسبب ذلك لايزال يفيض منه الصور و النفوس و الأعراض[٩]

١. د: ـ يكون.
٢. ش، م: بسببه.
٣. ب: + منه.
٤. م: مشاركات / د: المعاونات.
٥. د: و كل.
٦. د، م: و الأجرام.
٧. د: الامتزاج.
٨. م: ـ المفارق.
٩. د: ـ المتنوعة في هذه الأجسام التي تلينا ... يفيض منه الصور و النفوس و الأعراض.

على كل قابل مستعد؛ فيدوم بذلك وجود هذا العالم و يستمرّ تجدّدُ[1] الحوادث إلى غير النهاية.

فالخير فائض من المبدأ الأول بواسطة العقل الأول و المبادئ العقلية على ٣جميع الموجودات من غير بخلٍ بإفادة الخيرات و إفاضة[2] الكمالات.

و عدمُ حصول بعض الكمالات لبعض الموجودات إنّما هو لقصوره عن قبول ذلك الكمال لا لِبُخْلٍ في المبادئ الفيّاضة بالطبع، كإفاضة نور الشمس بالطبع على كل قابل مستعدٍ من الأجسام الهوائية و المائية و الأرضية و غير ذلك؛ فالفيض على هذه الأجسام و إن كان متساوياً إلّا أنّ قبولَها لنورها مختلف بحسب اختلاف استعداداتها؛ فإنّ قبول الأرض أكثرُ من قبول الهواء و ينعكس الشعاعُ من الماء و المرآة أكثر ممّا ينعكس من الأرض؛ فاختلاف القبول للشعاع لم يكن من الشمس، فإنّها فيّاضة[3] بالطبع بل لاختلاف استعداد المواد؛ فكذلك يكون الحال في إفاضة الأشعة العقلية و الكمالات الجسمية من العقول المفارقة.

فالفيض من المبادئ العقلية إنّما يحصل لتغيّرِ القوابل و استعدادها لا لتغيّرِها في ذاتها؛ و إلّا لو جاز عليها التغير لكان ذلك بسبب تغيّرِ علتِها الفاعلة و تغير العلة الفاعلة لتغيرِ ما فوقها من العلل؛ و هكذا يذهب التغير في الارتقاء حتى ينتهي التغير إلى واجب الوجود لذاته، و ذلك محال.

[دقيقة]

و هاهنا دقيقة و هي أنّا بيّنا فيما سلف أنّ الصور النوعية التي حكم المشاؤون بجوهريتها أعراض، فلايكون الجسم جوهراً محضاً، فيجوز أن يكون النفس و الجسم علةً لعرضٍ على ما عرفته، و حينئذ فلايكون قولهم: «إنّ الصور النوعية صادرة عن العقل المفارق يقينياً»، لجواز أن تكون صادرة عن النفوس الفلكية أجرامها أو غير ذلك.

---

١. ش، د: + هذه.
٢. د، م: بإفاضة ... و إفادة.
٣. د: فائضة.

و أمّا النفوس الناطقة و الجسم بمعنى الهيولى المشتركة بين العناصر الأربعة، فلايجوز صدورهما إلّا من العقل المفارق[١] لكن بمعاونة الأجرام العلوية، على ما مرّ تقريره.

فإن قلت[٢]: إذا جوّزتم صدور الحوادث و الأمور المتغيرة عن العقول الثابتة الدائمة بواسطة الاستعدادات المختلفة و معاونة الحركات الفلكية، فلِمَ ما جوّزتم صدورها عن الواجب لذاته عند حصول الاستعدادات المختلفة للمواد بسبب الحركات السماوية[٣]، و لايلزم من التغيرات الواقعة في هذا العالم تغيّرُ الواجب لذاته، كما لميلزم تغيّرُ العقول على تقدير أن يكون جميع هذا العالم حاصلة من العقول.

قلت: الجواب عن هذا من وجهين:

الأول، إنّه لو جاز أن تكون الحوادث و التغيرات الحاصلة في مواد هذا العالم صادرة[٤] عن الواجب لذاته[٥]، فإمّا أن تكون حاصلة قبل وجود العقول و الأفلاك و ترتيبها، أو بعد ذلك.

و الأول، باطل؛ إذ قبل وجود العالم العقلي و الفلكي لا إمكان لفرض حركة و استعداد مادة، لأنّ الاستعدادات إنّما هي حاصلة من الحركات الفلكية، و الأفلاك إنّما تحصل من العقول، و حركاتها إنّما هو[٦] لتشبّهِها[٧] بها، فلايمكن أن تكون الحركات و الاستعدادات الحاصلة بسبب العقول و الأفلاك متقدمة عليهما.

و الثاني أيضاً[٨] باطل، و هو أنّ الحوادث و التغيرات صادرة عنه بعد حصول العقول و الأفلاك و ترتيبِها؛ لأنّه لو جاز ذلك لكان فعله تعالى ينقسم إلى ما يكون في المادة من الحوادث و إلى ما لايكون في المادة و هو المعلول الأول

---

١. د: ـ يقينيا لجواز أن تكون صادرة عن النفوس ... صدورهما إلّا من العقل المفارق
٢. التلويحات، ص ٦٤ با شرح ابن كمونه و تفصيل شهرزوري.
٣. شرح ابن كمونه: السمائية.
٤. ش: صادر.
٥. د: ـ لذاته.
٦. د: يحصل.
٧. ن: أشبهها.
٨. ن، ش: ـ أيضاً.

الذي بَرهنّا أنّه أولُ صادرٍ منه، فيلزم أن يكون متكثّراً في ذاته و عرفت استحالته[1].

الجواب الثاني، لو جاز صدور الحوادث عن الواجب لذاته بلا واسطة، مع أنّ بعض العقول يصدر عنه عقلٌ و نفسٌ و جرمٌ سماوي، لزم أن يكون ذلك العقل المعلول لعقل[2] آخر أشرف من الحوادث الحاصلة من الواجب في المواد العنصرية، فيكون معلول معلوله ـ أعني العقول و النفوس و الأجرام الفلكية ـ أشرف من معلوله أعني الحوادث الحاصلة في المواد، و ذلك ظاهر البطلان ممّا عرفته من قاعدة الإمكان الأشرف و الأخسّ. فيجب أن يكون المعلول[3] الصادر عن الواجب لذاته واحداً أزلياً و إلّا لزم تغيّره تعالى، لأنّه إذا صدر عنه الأمور الكثيرة[4] وجب تغيرُه[5]؛ إذ التغير إنّما يكون لتغيرِ الفاعل فقط؛ فلايمكن أن يصدر عنه الحوادث المادية و المتغيرات[6] الزمانية لكثرتها؛ و لكون أنّ لها ابتداء زمانياً فلاتصلح أن تكون[7] معلولة[8] للواجب تعالى من غير واسطة، لِما عرفت أنّ معلوله لايمكن أن يكون إلّا واحداً أزلياً.

و لايقال: إنّ العقل[9] لمّا لزم من تعقّلِه لإمكان نفسِه جرمٌ فلكي أو عنصري، وجب أن يكون كل ممكن يعقِلُ إمكانَه أن يصدر عنه شيءٌ؛ فإنّ الحكماء لميقولوا[10] بأنّ تعقّل الإمكانِ كيف كان يحصل منه شيء؛ بل يقولون: إنّ العقل لخصوصية[11] ذاته بحسب اعتبار تعقّلِه لإمكانه يصدر عنه جرمُ الفلك؛ و إذا فعل شيء لخصوصية ذاته بتوسط أمر آخر شيئاً، لايلزم أن يشاركه في

---

۱. از اينجا تاعبارت «و قد تحرك أمثال هذه النفس أجساماً» در ص ۵۵۷ از نسخه م افتاده‌است.
۲. ن: العقل.
۳. ش: ـ لعقل آخر أشرف من الحوادث الحاصلة ... و الأخسّ فيجب أن يكون المعلول.
۴. ش، د: + المتغيرة.
۵. ش: ـ وجب تغيره.
۶. ش: التغيرات.
۷. از اينجا تا عبارت: «و أخرى نوعية ثم الفلك الذي فيه الكواكب الثابتة» در ص ۴۱۶ از نسخه ب افتاده است.
۸. ن: معلوله.
۹. ش: للعقل.
۱۰. د: لما لميقولوا.
۱۱. ش: بخصوصية.

ذلك ما ليس له تلك الخصوصية؛ فلايلزم أن تكون النفس تفعل بتوسط تعقّلِ إمكانِها شيئاً، لأنّ تعقّلَ الإمكانِ ليس بعلة تامة في صدور الفعل بل هو شرطٌ في ذلك؛ فيكون جزءَ العلة التامة و يكون المجموعُ من العقل و تعقّلِه لإمكانه[1] غير[2] المجموع من النفس و تعقلِها لإمكانها. و تعقل الإمكان الذي هو جزء كل واحد من المجموعين و إن كان أحدهما مساوياً للآخر من حيث كونه تعقلاً للإمكان، فلايكون أحد المجموعين مساوياً للمجموع الآخر؛ و حينئذ لايلزم أن يكون معلول أحد المجموعين معلولاً[3] للمجموع[4] الآخر.

و تعقّلُ الإمكان لمّا كان أمراً زائداً على نفس الممكن في الذهن، و كان الوجود الذهني ليس بعدمٍ صرفٍ، جاز أن يصدر عنه بحسب هذا الاعتبار شيءٌ، و الهيولى لاتكون حادثة لأنّها لا قابل لها، و لا شيء من الحادث لا قابل[5] له، ينتج من الثاني أنّ الهيولى غير حادثة[6].

أمّا بيان الصغرى و هو أنّه لو كان لها قابل لزم أن يكون للهيولى هيولى إلى غير النهاية و ذلك محال؛ و الكبرى بيّنةٌ، فإنّ الحادث لابد[7] له من استعداد قابل فإنّك قد عرفت أنّ الفاعل إذا لميتغيّر فلابد في وجود الحادث من تغيّرِ القابل، فإذا لميكن للهيولى قابل[8] فلايمكن أن تحصل حادثة حدوثاً زمانياً، و إن[9] كانت هي و سائر الممكنات حادثة بالحدث الذاتي الذي عرفته.

و زعم المشاؤون أنّ العقل الأخير و هو العاشر عندهم يصدر عنه صور العناصر و المواليد الثلاثة التي هي المعادن و النبات و الحيوان حتى ينتهي الوجود في الترتيب إلى النفس الناطقة، و هي التي يقف عندها ترتيبُ الوجود العقلي؛ فهي أدون مراتب الموجودات المجردة لافتقارها إلى الاستكمال بالآلات البدنية.

---

۱. د: لإمكان.
۲. ش: عن.
۳. د: ـ أحد المجموعين معلولاً / ش: معلول.
٤. د: المجموع.
٥. د: الحادث يكون قابلاً.
٦. التلويحات، ص ٦٦ با شرح ابن كمونه و تفصيل شهرزوری.
۷. د: ـ لابد.
۸. د: قابلاً.
۹. ش: فإن.

[مراتب بدء الوجود الأربعة][١]

فالوجود يبتدئ من الأشرف فالأشرف حتى ينتهي إلى الأخسّ فالأخسّ[٢] و هي مراتب البدء[٣] و هي أربعة مراتب:

فالأول منها، مرتبة العقول المجردة من العقل الأول إلى العقل الأخير.

و المرتبة الثانية، مرتبة النفوس الناطقة الفلكية من نفس الفلك الأعلى إلى نفس الفلك الأدنى مع كواكبها.

و المرتبة الثالثة[٤]، مرتبة الصور النوعية من صورة الفلك الأعلى إلى صورة أدنى[٥] العناصر.

و المرتبة الرابعة، مرتبة الهيوليات من هيولى الفلك الأعلى إلى الهيولى المشتركة التي للعناصر الأربعة.

[مراتب عود الوجود الخمسة][٦]

و أمّا مراتب العود فإنّها خمسة مراتب:

المرتبة الأولى، مرتبة الأجسام البسيطة النوعية من أقصى الفلك الأعلى إلى آخر العناصر التي هي الأرض[٧].

المرتبة الثانية، مرتبة صور المركبات الثلاثة الحادثة[٨] بعد التركيب، كصور المعادن و النبات و الحيوان.

و المرتبة الثالثة، مرتبة النفوس النباتية.

و المرتبة الرابعة، مرتبة النفوس الحيوانية.

و المرتبة الخامسة[٩]، مرتبة النفوس الناطقة البشرية.

و قد عرفت في العلم الطبيعي أنّ لها أربع مراتب؛ فأدناها هو العقل

---

١. همان.
٢. ش: و الأخسّ.
٣. ن: البدؤ.
٤. ش: ـ مرتبة النفوس الناطقة الفلكية ... نفس الفلك الأدنى مع كواكبها. و المرتبة الثالثة.
٥. د: ـ أدنى.
٦. همان.
٧. ش: للأرض.
٨. د: ـ الحادثة.
٩. د: ـ الخامسة.

الهيولاني، و أوسطها هو العقل بالملكة، ثم العقل بالفعل، و أعلى المراتب هو مرتبة العقل المستفاد، ثم النفس القدسية؛ و هما نهايتا مراتب النفس الناطقة في العود.

فمراتب البدء و أشرفها ما قربت من المبدأ الأول، ثم[١] يليها على الترتيب النازل حتى ينتهي إلى آخر المراتب و هي أخسّها؛ و مراتب العود بالعكس فإنّها تبتدئ من أخسّها حتى تنتهي إلى أشرفها و هي العقل المستفاد و النفس القدسية.

و ممّا يليق بهذه القاعدة أنّ النفس الناطقة الإنسانية لها جهتان: إحداهما وجوبٌ بالعلة، و ثانيهما إمكانٌ من ذاتها؛ و بسبب ذلك حصل لها وجهٌ إلى عالَم القدس باعتبار وجوبها بالعلة، و وجهٌ إلى العالَم الحسّي باعتبار إمكانها.

ثم قال المشّاؤون: إنّ العقول و الأفلاك[٢] كانت حاصلة من اختلاف الجهات العقلية الموجودة في العقل على ما ذكرنا أنّه يحصل عن العقل عقلٌ و فلكٌ و نفسُه؛ و لايلزم من وجود الجهات في كل عقل أن يحصل عنها عقلٌ و فلكٌ و نفسُه و إلّا لزم عدم تناهي العقول و الأفلاك و عرفت استحالة ذلك[٣].

ثم إنّ العقول إمّا مختلفة بالنوع ـ على ما هو المشهور ـ أو بالكمال و النقص ـ على ما هو الحق ـ و على كِلَي[٤] التقديرَين فلايلزم أن يحصل عن كل عقل بسبب الجهات المذكورة شيءٌ، فإنّ لبعضها خصوصية بحسب نوعه، أو شدّة نوريته، يجب أن يصدر عنه باعتبار تلك الجهات عقلٌ و فلكٌ و نفسُه؛ و بعضها له خصوصيةٌ بحسب نوعه، أو ضعفِ نوريته[٥] يمتنع أن يصدر عنه باعتبار الجهات عقلٌ و فلكٌ و نفسُه.

و حينئذ لايلزم من صحة قولنا: «إنّ كل اختلاف فهو عن اختلاف» أن يكون عن كل[٦] اختلافٍ اختلافٌ، فإنّ الموجبة لايجب أن تنعكس كنفسها[٧] كليةً

---

١. د: + التي.
٢. نسخهها: + لمّا.
٣. ن: و ذلك.
٤. ن: كلا.
٥. د: ـ يجب أن يصدر عنه باعتبار تلك ... له خصوصية بحسب نوعه أو ضعف نوريته.
٦. د: ـ كل.
٧. ش: كنفسه.

بل[1] عكسُها موجبةٌ جزئية.

[في كلام المشائين في ترتيب الموجودات أحكام لايمكن الجزم بصحّتها]

هذا[2] خلاصة ما ذكره المشاؤن في ترتيب الموجودات. و فيه عدة أحكام لايمكن الجزم بصحتها ممّا ذكروه:

منها، أنّه لايمكن الجزم بأنّ العقل الأول الصادر عن العلة الأولى صدر عنه الفلك الأقصى.

و منها، أنّه ليس في كلامهم ما يدل على أنّ العقول متوالية في الترتيب بحسب توالي الأفلاك؛ و لا أنّ الأجرام الفلكية هي الأفلاك التسعة فقط.

و منها، أنّ الجزم غير حاصل بأنّ الاعتبارات المذكورة في العقل هي التي حصل منها الموجودات العقلية و الجسمية دون غيرها؛ و لا أنّ العقل الواحد يكون علة للفلك الكلي بما فيه من الأفلاك و الكواكب؛ و لا أنّ النفس المتعلقة بكل فلك كلّي واحدةٌ.

و منها، أنّ الجزم لايحصل لنا ممّا ذكروه أنّ فلك الثوابت بما فيه من الكواكب التي لاتحصى، حصلت من العقل الثاني، و كذلك فلك زحل من العقل الثالث، و فلك المشتري من العقل الرابع، و هكذا على الترتيب، إلى أن يكون العقل العاشر هو العلة لعالم الكون و الفساد بما فيه من الصور و النفوس النباتية و الحيوانية.

و الأظهر أنّ الأوائل من الحكماء ـ رضي اللّه عنهم ـ لم‌يحكموا بهذه الأحكام في ترتيب الوجود على سبيل الجزم اليقيني؟ و كيف يحكمون بذلك من غير استناد إلى حجة برهانية؟ بل الحق أنّهم لمّا صعب عليهم تفصيل هذا لغموضه و دقتِه لأنّهم هم المنشؤون لهذه العلوم، و المنشؤون للعلوم يتعذّر عليهم التفاصيل، فلا جرم طرّقوا لمن يأتي بعدهم و سهّلوا عليهم هذا الباب.

---

۱. ش: ـ بل. ۲. د: فهذا.

[أنموذج في كيفية صدور الكثرة عن الواحد و كيفية ترتيب الوجود]

نذكر أنموذجاً و مثالاً في كيفية صدور الكثرة عن الواحد و كيفية ترتيب الوجود؛ فيتيسر بفهم هذا الأنموذج على الأذكياء تفصيلُ هذا الباب بحسب الطاقة البشرية: و الذي يجزم به العقل في هذا الباب أنّ العقول المجردة يجب أن يستمر[۱] نزولُها إلى آخر مراتبها؛ و أنّ العقول التي يصدر عنها الأفلاك لابد و أن يستمر نزولها[۲] بحسب استمرار نزول الأفلاك و أن لاينقص[۳] عدد الأفلاك عن عدد العقول؛ و أنّ العقل باعتبارٍ واحد و جهةٍ واحدة يمتنع أن يصدر عنه شيئان فصاعداً؛ و ما عدا ذلك من[٤] الأحكام فلايقام على أكثرها برهان.

ثم الجهات الثلاثة التي هي تعقّلُ الماهيةِ، و تعقلُ الوجوبِ، و الإمكانُ إذا جعلنا تعقّلَ الوجوب علةً لعقلٍ يبقى في العقل جهتانِ هما تعقّلُ الماهية و الإمكانُ، فكيف يصحّ أن يكونا علةً لجِرم الفلك و نفسِه مع كون الجرم له هيولى و صورة جزء منه[٥] و أخرى نوعية؟

ثم الفلك الذي فيه الكواكب الثابتة التي لاتحصى كثرةً[٦] و النفوس المتعلقة بها، كيف يصحّ أن تكون الجهات الثلاثة المذكورة علةً لهذه الكثرة التي لاتحصى؟ لأنّ الكواكب الثابتة إن كانت مختلفة بالنوع فيجب أن لاتكون[۷] حاصلةً بمجرد اعتبار الجهتين المذكورتين، بل تحتاج في وجودها إلى جهات لاتحصى كثرةً؛ و إن كانت تلك الكواكب[۸] متفقة بالحقيقة و النوع فتفتقر لا محالة إلى مميزات[۹] و مخصِّصات كثيرةٍ من الأوضاع و الأحياز و غير ذلك من الأعراض؛ و تفتقر هذه المخصصات و المميِّزات المختلفة إلى جهات كثيرة مختلفة عقلية لاتحصى؛ و لعدم دخولها تحت تأثير الحركات الحادثة الفلكية

---

۱. د: + لها.
۲. د: بزوالها.
۳. ن: أن لايقص / د: الا لاينقص.
٤. د: + الأفلاك.
٥. از عبارت: «أن تكون معلولة للواجب تعالى من غير واسطة» در ص ۳۲۷ تا اينجا از نسخه ب افماده است.
٦. د: كثرتها.
۷. د: أن تكون.
۸. د: الكوكب.
۹. د: ـ مميزات.

لايجوز أن تكون تلك العوارض و المخصّصات المختلفة لاحقةً بسبب تلك[١] الحركات الحادثة؛ فبطل أن تكون الجهات الثلاثة علة لتلك الكثرة.

ثم قد عرفت أنّ جميع الأجرام الفلكية بسيطةٌ فلها طبيعة واحدة، فتخصّصُ كلِّ كوكب بموضوع معيّن لايجوز أن يكون من لوازم ماهيته لاستواء[٢] نسبته إلى جميع المواضع التي للفلك؛ فيفتقر التخصُّص[٣] لا محالة إلى مخصِّص يخصِّصه بالموضع المعيّن و الوضع المعيّن دون غيرهما؛ ثم كل كرة من كرات السيارات[٤] السبعة تشتمل على عدة كرات بعضها محيط بالأرض كالممثلات و الحوامل و بعضها غير محيط كالتداوير و في كل حامل كوكب.

و لكل كرة من تلك الكرات و الكواكب طبيعةٌ مغايرة لطبيعة باقي الكرات و الكواكب، و حركةٌ مخالفة لحركتها؛ و لكل واحد من الكرات مادة و صورة و شكل و مقدار و نفسٌ ناطقة؛ و هذه الكثره لاتفي بها الجهات الثلاثة المذكورة. و الحق أنّ كل فلك و كل كوكب بل كل نوع من الأنواع يفتقر في وجوده إلى علة عقلية، منها وجوده؛ و تلك العلل العقلية و الذوات النورانية الموجودة في عالم العقل ألوف ألوف، ليس في طاقة البشر حصرها و عدّها، كما قال تعالى: ﴿و ما يعلم جنود ربك إلّا هو﴾[٥].

[ترتيب الوجود و كيفية حصول الكثرة عند الشيخ الإلهي]

و قد ذكر الشيخ الإلهي في حكمة الإشراق طريقةً في ترتيب الوجود و كيفية حصول الكثرة عن الواحد الحق و هي أمثل و أجود من طريقة المشائين فقال: إنّ العقول المجردة كثيرة جداً و لا بدّ لها من ترتيب؛ فإذا كان الصادر عن الواجب لذاته لا محالة عقلاً واحداً[٦] هو أقرب الموجودات إليه؛ ثم إنّه يحصل من

---

١. د: ـ العوارض و المخصصات المختلفة لاحقة بسبب تلك.
٢. ش: الاستواء.
٣. د، ب: التخصيص.
٤. ش: السيارة.
٥. سورة المدثر: آية ٣١؛ نسخهها: لايعلم.
٦. ن، ش: عقل واحد.

هذا العقل الأول ثانٍ و من الثاني ثالثٌ و من الثالث رابعٌ و من الرابع خامسٌ، و هكذا تذهب الأنوار العقلية في النزول إلى أن يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير من العقول.

ثم إنّ هذه الأنوار العقلية[1] الحاصلة من النور الأول بتوسط العقل الأول و[2] بتوسط[3] بعضها بعضاً[4] على الوجه المذكور ليس بينها و بين النور الأول الواجبي حجاب، إذ الحجاب إنّما هو من لوازم المادة و توابعها؛ فهي تشاهد النور الأول و يقع عليها شعاعُه ثم ينعكس النور من بعضها على بعض؛ فكل[5] نور عقلي عالٍ في المرتبة يشرق على كلّ ما تحته في المرتبة؛ و كل نور سافل في المرتبة، يقبل الشعاع النوري من نور الأنوار بتوسط كل واحد ممّا[6] فوقه[7] في المرتبة، حتى أنّ النور العقلي الثاني يقبل من[8] النور الفائض من البارئ تعالى مرتين: مرةً بغير واسطة، و مرةً أخرى بتوسط النور الأقرب العقلي.

و أمّا النور العقلي الثالث، فإنّه يقبل من النور الفائض منه تعالى أربع مرات: ما يقبله منه تعالى بغير واسطة، و ما يقبله منه بتوسط العقل الأول، و ما ينعكس عليه من مرتَي الثاني.

و أمّا النور العقلي الرابع، فإنّه يقبل من النور الفائض ثمان مرات: أربع مراتٍ ما حصل للنور[9] الثالث من انعكاس ما فوقه، و مرّتا الثاني، و مرةً من النور[10] الأقرب العقلي، و مرةً أخرى من النور الأول الواجبي.

و أمّا النور العقلي الخامس، فينعكس النور الفائض عليه ممّا فوقه ستة عشر مرة: ثمان مراتب ممّا انعكس من النور العقلي الرابع، و أربع[11] مرّاتٍ ممّا

---

۱. د: ـ في النزول إلى أن يحصل في هذه السلسلة مبلغ كثير من العقول. ثم إنّ هذه الأنوار العقلية.
۲. د: و هو.
۳. د: ـ بتوسط.
٤. ن، د، ب: ـ بعضاً.
٥. ش: و كل.
٦. د: منها.
۷. د: + أمراً آخر شيئاً لايلزم أن يشاركه في ذلك ما ليس تلك الخصوصية فلايلزم أن يكون.
۸. د: ـ من.
۹. د: ـ الرابع فإنّه يقبل من النور الفائض ثمان مرات: أربع مرات ما حصل للنور.
۱۰. ش: ما فوقه و الثاني و من النور.
۱۱. ش: ـ أربع.

انعكس على الثالث، و مرّتا الثاني، و مرةً من النور العقلي الأقرب، و مرةً من نور الأنوار[1] تعالى بغير واسطة.

و هكذا لا تزال الأنوار الفائضة العقلية تتضاعف كلّما نزلت، حتى تنتهي إلى مبلغٍ كثير لايمكن أن يحيط بمبلغها قُوى البشر في هذا العالَم؛ فيحصل من كل واحد من هذه الإشراقات ممّن كان و على مَن كان نورٌ مجرد عقلي.

فهذا هو أحد الوجوه الذي يتكثر الأنوار المجردة بسببه.

ثم إنّ هذه الأنوار المجردة الحاصلة لمّا لميكن بينها و بين نور الأنوار و لا بينها و بين بعضها، حجابٌ ـ لِما ذكرنا أنّ الحجاب إنّما هو من خواصّ الأبعاد و شواغل الأجسام ـ فيكون كل واحد منها يشاهد نورَ الأنوار و الأنوارَ العقلية أيضاً[2].

و المشاهدةُ غير الشروق و فيض الشعاع، و برهانه أنّ لعينك[3] مشاهدة لا محالة، و شروق شعاعٍ و هما متغايران: فإنّ شروقَ الشعاع يقع على العين حيث كانت؛ و أمّا المشاهدة للشيء فلايكون إلّا مبايناً للمُبصِر حيث يكون المبصر على مسافة قريبة أو بعيدة؛ و لو كان الجفنُ نورياً أو كان المبصِر للشمس في[4] القرب كالجفن لزاد الشعاع و المشاهدة[5].

و إذا علمت أنّ المشاهدة غير الشروق و فيضِ الشعاع، فيحصل من مشاهدة كل عالٍ و إشراقِ نوره على كل واحد من الأنوار السافلة من غير واسطة و بواسطة بعضها بعضاً[6] جملة أخرى من الأنوار المجردة العقلية، مثل ما حصل من الإشراقات؛ فتتضاعف الأنوار العقلية بسبب الانعكاسات الإشراقية و المشاهدية[7]. و إنّما حصل من كل إشراق و مشاهدة نورٌ عقلي، لأنّ الإشراقات الكثيرة المتعدّدة إذا وقعت على حيٍّ لاتغيب ذاتُه عن ذاته، فإنّه حينئذ يكون له شعورٌ بكل واحد ممّا يشرق عليه من الأنوار العقلية و بزيادتها؛

---

۱. ش: + العقلية.
۲. حكمة الإشراق، ص ١٤٠.
۳. د: نفسك.
٤. د: على.
۵. همان، ص ١٣٥، فقره ١٤٦.
٦. د: بعضها.
۷. ش، د: المشاهدة.

فيحصل من كل واحد من هذه الإشراقات، و من كل واحد من مشاهدات الأنوار و انعكاساتها، نورٌ مجرد عقلي؛ بخلاف ما إذا كانت الإشراقات المتعددة واقعةً على ميّت كالأجسام، فإنّها و إن تمايزت بتمايز العلل كالكواكب و السرُج الواقعة على جسمٍ، إلّا أنّه لا شعور له بتلك الإشراقات و لا بزيادتها؛ فلا جرم لايحصل من تلك الإشراقات شيء من الأنوار العقلية.

و هذه الأنوار العقلية الحاصلة باعتبار آحاد الإشراقات التامّة و الأشعّة الكاملة، و كذلك باعتبار آحاد المشاهدات كلّها مترتبة في النزول العلّي و هي[1] الأنوار العقلية الأصول.

ثم إنّه يحصل من هذه الأصول النورية العقلية باعتبار الجهات العقلية التي[2] فيها، و مشاركات تلك الجهات العجيبة و مناسباتها الغريبة، أعدادٌ من الأنوار العقلية؛ فإنّ الأنوار المجردة العقلية لابد فيها من جهات عقلية و مشاركات و مناسبات و مباينات بين تلك الجهات هي[3] العلة لوجودها في عالم الأجسام و المثال.

و ذلك كما بمشاركة جهة الاستغناء مع الشعاعات، أو بمشاركة جهة الفقر معها، أو بمشاركة جهة القهر معها، أو بمشاركة جهة المحبة معها، و كذا مشاركة جهة الاستغناء مع القهر تارةً، و[4] مع المحبة[5] أخرى، أو غير ذلك من التراكيب، و كذا بمشاركة أشعّة تلك الأنوار بعضِها مع بعض، و كذا بمشاركة المشاهدات بعضِها مع بعضٍ، أو المشاهدات[6] مع الأشعة، أو بمشاركات ذواتها الجوهرية، و غيرِ ذلك من التراكيب و الاعتبارات العقلية التي لايعرفها و يحيط بها إلّا البارئ تعالى و خواص[7] ملائكته، فيحصل من كل جهة من هذه الجهات بانفرادها و بمشاركة كل اثنين من تلك الأنوار في[8] جهة من الجهات شيءٌ؛ و كذا

---

۱. د: و بين.
۲. ن: الذي.
۳. ش: ـ هي.
٤. ن: أو.
٥. ن: المحنة.
٦. ذ: بعض فالمشاهدات.
۷. ن: خواصة / ش: خواصه.
۸. د: إلى.

بين ثلاثة أو أربعة فصاعداً شيءٌ و على هذا حكم كل جهةٍ مع المناسبات التي بينها.

و تحصل بمشاركات أشعة أنوار الجميع لاسيما الأشعة[1] الضعيفة النازلة في الجميع، غيرُ ما حصل منها[2] بالاعتبارات المذكورة، الثوابتُ و كُرَتُها؛ و كذا صورُ الثوابت، فإنّها حصلت باعتبار مشاركة أشعة بعضها مع أشعة بعض مع اعتبار جهة الاستغناء و المحبة[3] و القهر و المناسبات الغريبة العجيبة التي بين الأشعة الكاملة الشديدة.

و يحصل من باقي الأنوار الحاصلة من الأشعة و المشاهدات و ما بينها من المناسبات و المشاركات، الأجسامُ[4] الفلكية و الكوكبية و البسائط العنصرية و مركباتُها و كلُّ ما تحت كرة الثوابت من الأجسام المذكورة؛ فمبدأ كل واحد منها نور مجرد من هذه الأنوار.

و تسمّى هذه الأنوارُ بـ«أرباب الأصنام» النوعية و طلسمات البسائط و المركبات العنصرية و هي المسمّاةُ بـ«المُثُل الأفلاطونية»[5].

و صاحب هذه الطريقة[6] لمّا رأى الثوابت و ما تحتها من الأجسام ليست مرتّبة في الكمال و النقصان و الشرف و الخسّة[7] بحيث يكون كل ما هو[8] أعلى، أشرف و أكمل ممّا هو أسفل، و إلّا لما كانت الشمس أشرف ممّا هو فوقها من الكواكب العلوية بل بينهما تكافؤٌ من وجوه، لم‌يجعل علتها من الأنوار المجردة الطولية التي هي الأصول المترتّبة[9] الغير المتكافئة؛ فإنّ المعلولات المتكافئة يجب أن تكون عللُها لا محالة متكافئةً، فجعل عللَها من الطبقة الثانية العرضية و هي أرباب الأصنام و الطلسمات المتكافئة الحاصلة بسبب المشاركات و

---

١. ش: الأربعة.
٢. د: ـ منها.
٣. ن: المحنة (در تمام مواضع).
٤. ش: للأجسام.
٥. حكمة الإشراق، صص ١٤٢ـ ١٤٣.
٦. مقصود سهروردی است در حكمة الإشراق، ١٤٤ـ ١٤٥.
٧. د: الجهة.
٨. ش: يكون كما هو.
٩. د، ش: المرتبة.

المناسبات الواقعة بين الأنوار الأصلية الطولية، على ما ذكرنا.

و لمّا كان الفلك الأعلى أشرف من جميع الأفلاك الذي تحته على الإطلاق شوقاً و عشقاً و قوةً و عِظَماً، جعل علتّه أشرف العلل، و هو العقل الأول و النور الأقرب و يصدر عنه مع ذلك نور مجرد عقلي.

و ذلك لأنّ النور الأقرب له فقرٌ في نفسه و غنىً بالأول تعالى؛ و هو يعقل غناه بالأول و وجوبَه به و هو[١] هيئة نورية؛ و يعقل فقرَه في نفسه و هو[٢] هيئة ظلمانية فيه:

فباعتبار غنائِه بالأول تعالى و وجوبِه به[٣] و مشاهدة جلاله و عظمته يصدر عنه نورٌ مجرد عقلي.

و باعتبار مشاهدتِه للبارئ تعالى و لنفسِه يستغسق و يستظلم نفسه بالنسبة إلى ذاته تعالى، لكون[٤] النور الأتم يقهر النور الأضعف فيظهر فقرُه له؛ فباعتبار استغساقه و استظلامه بالقياس إليه و ظهور فقرِه له يحصل منه ظلٌّ هو الفلكُ الأول الذي لا أعظمَ منه.

فالنورُ القائم ضوءٌ منه و الجرمُ الأعلى ظلُّه؛ و ظلّه[٥] إنّما هو لظلمة فقره[٦].

و هذا الكلام فيه نظر؛ فإنّ لقائل أن يقول: لِم صدر عن النور الأقرب بسبب الاستغساق و الفقر الحاصلِ له بالنسبة إلى البارئ ـ جلّ جلالُه ـ و لم يصدر عن النور الثاني و الثالث و الرابع و غير ذلك من الأنوار بسبب تلك الهيئة؛ مع كون تلك الهيئة في الأنوار العقلية السافلة أبلغ منها في النور الأقرب؛ لأنّ الأنوار كلّما نزلت في مرتبة العلّية و المعلولية، قلّ نورُها و ضعُفَ ضوءُها، فيناسب حصول الأجسام البسيطة منها بتلك الجهة الظلمانية.

ثم العالم المثالي الذى هو ألطف من العالم الحسي يشتمل على كثرة[٧] من

---

١. د: هي. ٢. د: هي.
٣. ش: ـ و هو هيئة نورية و يعقل فقره في نفسه ... فباعتبار غنائه بالأول تعالى و وجوبه به.
٤. د: يكون. ٥. د: ـ و ظله.
٦. ش: ـ يحصل منه ظلّ هو الفلك الأول الذي ... و الجرم الأعلى ظله و ظله إنّما هو لظلمة فقره.
٧. د: كثير.

الأفلاك و الكواكب و العناصر و المركبات؛ فلابد و أن يكون له عللٌ من الأنوار المجردة أفضل و أشرف من علل عالم الحس؛ و لم‌يذكر ذلك و لا أشار إليه بشيء.

و اعلم أنّ هذا الموضع، أحد المواضع الصعبة المشكلة التي لايمكن الإنسانُ‌الكامل أن يعرفها على التحقيق في هذا العالم الذي هو عالم الغربة[١]؛ اللّهمّ إلّا أن يكون بعد المفارقة بالكلية. و الذي يمكن أن يقال من جهة الإقناع الذوقي: إنّ الطبقة الأولى الطولية من الأنوار المجردة لايحصل عن شيءٍ منها شيءٌ من الأجسام، لشدة نوريتها و قوّةِ جوهريتها[٢] و ضعفِ الجهة الظلمانية؛ و[٣] لأنّه لو حصل من بعضها جسمٌ، لوجبَ أن يحصل من كل واحد منها جسمٌ و تكون تلك الأجسام مرتّبةً كترتّبِ عللِها العقلية؛ و ليس لنا أجسامٌ، لها ذلك الترتيبُ، لِما ذكرنا من التكافؤ الذي بينها.

فالأنوار المجردة الحاصلة من هذه الطبقةِ الطوليةِ هي[٤] الطبقة الثانيةُ العرْضية.

و أرباب الأصنام تنقسم إلى قسمين: أحد القسمين، يحصل من جهة المشاهدات التي من[٥] الأنوار المجردة من الطبقة الطولية[٦].

و القسم الثاني، يحصل من جهة الإشراقات التي لها.

و لمّا كان الأنوار المجردة من أرباب الأصنام الحاصلة من جهة المشاهدات العقليةِ أشرفَ ممّا يحصل من جهة الإشراقات، و كان عالم المثال الخيالي أفضلَ من العالم الحسي، وجب أن تكون الأنوار الحاصلة من جهة المشاهدات علةً للعالم المثالي؛ و ممّا يحصل من جهة الإشراقات[٧] علةً للعالم الحسّي، ـ الأشرف للأشرف، و الأخسّ للأخسّ ـ على ما في كل واحد منهما من التكافؤ المذكور؛ فإنّ الأفلاك و الكواكب و العناصر و المركّبات العنصرية و

---

١. د: القربة.
٢. ش: ـ و قوة جوهريتها.
٣. د: ـ و.
٤. ن: و هي.
٥. د: بين.
٦. د: ـ من الطبقة الطولية.
٧. د: ـ و كان عالم المثال الخيالي أفضل ... للعالم المثالي و مما يحصل من جهة الإشراقات.

النفوس المتعلّقة بها؛ و بالجملة، فكلُّ ما في عالم الحسّ فمثلُه موجود في عالم المثال.

و يجب أن يكون في كل واحد من قسمَي أرباب الأصنام[١]، أعني القسم الحاصل من جهة المشاهدة، و الحاصل من جهة الإشراقات، عقلٌ هو أعظمها شوقاً و عشقاً و نوراً هو علة للفلك[٢] الأعلى الذي فيه.

فكما[٣] أنّ الفلك الأعلى المحيطَ بكلٍّ واحد من العالمين لايُدانيه شيءٌ ممّا تحته من الأجسام و لايكافئه، بل هو أكمل من الكل و قاهرٌ له، فكذلك حكمُ العقل الذي هو علةٌ له بالنسبة إلى الأنوار العقلية التي[٤] في الطبقة[٥] الثانية العرْضية.

فهذا غاية ما يمكن أن تدركه القوى البشرية المتعلقة بالقوالب البدنية الإنسانية؛ فيجب علينا أنّ نتكلّم بعد هذا الفصل على الأنوار المجردة أرباب الأصنام التي[٦] يسمّيها أفلاطن الإلهي بـ«المُثُل النورية»؛ و على العالم المثالي الذي يسميه أفاضل الحكماء بـ«المُثُل المعلّقة[٧]».

١. ن: الأصناف.
٢. ش: الفلك.
٣. د: و كان / ش: و كما.
٤. د، ب: الذي.
٥. ن: طبقته.
٦. ن: الى / ش: الذي.
٧. د: المتعلقة.

الفصل العاشر

في تحقيق المُثُل الأفلاطونية النورية و هي الأنوار المجردة أرباب الأصنام النوعية

هذه المُثُل النورية هي التي يقول بإثباتها جميعُ الحكماء المتألّهين الأقدمين. و لايكفي في إثباتها مجردُ البرهان بل يحتاج في إدراكها إلى تلطيفٍ و رياضة للنفس، و حدسٍ صائب، و ذوقٍ كشفي، و اعتبارات عقلية، و تجرّدات نفسانية.

و حكماء المشائين لمّا كانت حكمتُهم بحثيةً[1] صرفةً غير مشوبة بالذوق[2] الكشفي و التألُّه الربّاني، لاجرم لميتيسّر لهم إثبات هذه المثل النورية؛ فأعرضوا عنها و نسبوا ما ذكره الأوائل - رضي اللّه عنهم - فيها إلى الإقناعِ و الخطابة، و ضعفِ الحكمة في زمانهم؛ ﴿و من لميجعل اللّه له نوراً فما له من نور﴾[3] و من لميذقْ لميعرفْ، و من لميسلك لميصل.

و قد استدل[4] الشيخ الإلهي المتعصّبُ لهم على إثباتها بوجوه:

الوجه الأول ما ذكره في مطارحاته[5] فقال: إنّ القوى النباتية و هي الغاذية و النامية و المولِّدة أعراضٌ على رأي الأوائل و المتأخّرين؛ أمّا على رأي الأوائل

---

١. د: تخيلية.
٢. د: بالشوق.
٣. برگرفته از سورهٔ نور، آیهٔ ٤٠.
٤. د: استند.
٥. د: المطارحات؛ المشارع و المطارحات، صص ٤٥٣-٤٥٩.

فلِحلولِها في محلٍّ كيف كان؛ و أمّا على رأي المتأخّرين فلِحلولها في محل يستغني عنها على ما هو اصطلاح الفريقَين؛ فهذه القوى على مذهب المشائين موجودة في موضوعٍ فإنّ صور العناصر كافية في تقويم وجود الهيولى و إلّا لَما صحّ وجود العناصر و الممتزجات العنصرية. و إذا[١] كانت الصور كافية في تقويم الهيولى[٢]، لزم أن تكون القوى الثلاثة أعراضاً[٣] قائمة في محالّها لا جواهر.

فإن قالوا بأنّ العناصر و إن كانت مستغنية عن صورة أخرى تقوّم وجود الهيولى و ماهية الجسم، إلّا أنّ المجموع جوهرٌ و هو غير الأفراد، و القوى مقوِّمةٌ لوجود[٤] المجموع الجوهري و مقوِّم وجود الجوهر جوهر فالقوى جوهر.

يقال بأنّا لانسلّم أنّ المجموع جوهر ليلزم أن يكون مقوِّم وجوده جوهراً؛ فإنّ المجموع هو العناصر[٥] الأربعة الباقيةُ صورُها على رأيكم، و هي جواهر، و اجتماعها عرضٌ؛ فإذا كانت الصور باقيةً في المركبات و أحيازها متعددةٌ و الكيفيات التي حصل بها الفعلُ و الانفعال في كل عنصر منها حصةٌ غير ما في الآخر، كذلك[٦] القوى التي لها لابد و أن يكون في كل واحد حصةٌ تخالف ما في الآخر، فالهيئة[٧] التي لكل واحد من تلك العناصر ـ سواء كانت قوةً أو غير قوة ـ مغايرةٌ للهيئة الأُخرى الموجودة في العنصر الآخر؛ فإنّ الهيئة الواحدة يمتنع حصولُها في المحالّ المختلفة؛ و تلك الهيئة ـ كيف كانت ـ يستغني عنها محالُّها، و كل حالٍّ يستغني عنه محلُّه على رأيكم عرض؛ فالقوى الثلاثة المذكورة من الغاذية و النامية و المولِّدة الحالّةِ في الحيوان و النباتِ عرضٌ.

---

١. ب: فإذا.
٢. ش: ـ و إلّا لما صح وجود العناصر ... و إذا كانت الصور كافية في تقويم الهيولى.
٣. ش: أعراض.
٤. ب: ـ أخرى تقوّم وجود الهيولى ... المجموع جوهر و هو غير الأفراد و القوى مقوّمة لوجود.
٥. د: ـ العناصر.
٦. ن: و كذلك.
٧. ش: و الهيئة.

ثم كيف يمكن أن يقال إنّ القوة النامية أو المولدة جوهرٌ، بمعنى أنّ كل واحد منهما موجود لا في موضوعٍ؟ مع أنّ كل واحد منهما يبطل مع بقاء الماهية التي كانت حالّةً فيه من نبات و حيوان؛ و كلُّ ما كان كذا فهو عرضٌ لا جوهر، و كذا حكم سائر القوى الظاهرة الخمسة و الباطنة[1] أيضاً، حكمُ القوى النباتية الثلاثة في أنّ جميعها أعراض.

فإن قال المشاؤون: إنّ هذه القوى ذوات آثار ظاهرةٍ و ذلك يدل على جوهريتها؛ فيقال لهم: إنّ حصول الآثار لايختص بالجواهر فإنّ[2] للأعراض آثاراً أيضاً كالحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و غيرها من الأعراض.

فإن قالوا بأنّ الأعراض غير مؤثّرة بل هي يُعِدُّ[3] القابلَ لحصول الأثر من الواهب؛ فهكذا نقول[4] في القوى التي ذكرتُموها؛ فإنّ إحالةَ الغذاء إلى شبيه جوهر المغتذي و حصولَ التوليد و التصوير إنّما يصح من واهب الصور، فإذن لا فرق بين الجواهر و الأعراض في التأثير؛ فلايكون أحدهما أولى بالجوهرية من الآخر.

فالحق الذي لا ريب فيه أنّ كل قوة حالّةٍ في البدن منطبعةٍ فيه، فهي من قبيل الأعراض فحسب؛ و إذا كانت هذه القوى أعراضاً، فالحامل لها إمّا الروح أو الأعضاء:

فإن كان هو الروح الذي هو دائم في التحلّل و التبدّل، فتتبدّل القوى الحالّةُ بتبدّلِ محالّها.

و إن كان الحامل لتلك القوى هو الأعضاء، [فما[5]] من عضو من الأعضاء البدنية إلّا و للحرارة عليه سلطنة؛ و لمّا كانت الأجسام النباتية لاشتمالها على حرارة و رطوبة، و الحرارة من شأنها تحليل الرطوبة، فأجزاء[6] النبات تتحلّل و تتبدّل دائماً، فإذا بطل جزء من المحل بطل ما فيه من القوة و يتبدل[7] الباقي

---

۱. ش: الحسية و الناطقة / د: الحسية و الباطنة.
۲. ش: و إنّ.
۳. ن: بعد.
۴. د: القول.
۵. نسخهها: و ما.
۶. د: و أجزاء.
۷. ن: تبدل.

بورود الوارد من الغذاء.

فالحافظ للمزاج بالبدل الواردِ و المستبقي[١] له زماناً يمتنع أن يكون هو القوة، أو الأجزاء الباطلة، لامتناع كون الشيء مؤثّرا بعد العدم؛ و يمتنع أن يكون الحافظ و المستبقي لذلك المزاجِ هو القوة أو الأجزاء[٢] التي ستحدث بعد ذلك، لأنّها إنّما توجد بسبب ذلك المزاج المتبدّل فهي فرعٌ عليه و الفرع لايحفظ الأصل و لايُحدِثه[٣]؛ و لأنّ القوة النامية إذا أتت بالغذاء الوارد على البدن فيجب أن تُحدِث في المورود[٤] عليه خللاً يستلزم تحريك الوارد و تحريك المورود[٥] عليه بإحداث الخلل فيه؛ فتحدث حركات إلى جهات مختلفة في الوارد و المورود عليه أيضاً.

و كذلك يكون حكم القوة الغاذية، فإنّها تحرك تحريكات مختلفة، فإنّها تسدّ بالغذاء ما تحلّل منه و تلصقه بالأجزاء المختلفة بالماهية و الجهات.

و هذا الاختلاف الحاصل في أفعال كل واحدة من النامية و الغاذية و المولّدة لايمكن أن يصدر عن قوة واحدة بسيطة متشابهة لا شعور لها.

و لايتصور أن تكون الأبدان النباتية و الحيوانية مع ما فيها من التركيب العجيب و النظام المتقَن الغريب و الهيئات الحسنة و التخاطيط المستحسنة[٦] صادرةً عن طبيعة قوةٍ لا إدراك لها و لا ثبات، في النبات و الحيوان.

و ما ظُنّ أنّ النبات له قوةٌ مجردة هي المدبّرة له ليس بحق، و إلّا لكانت ضائعة متعطّلة ممنوعة عن الكمال أبداً و ذلك محال.

ثم القوة المسمّاة عندهم بـ«المصوِّرة» قوةٌ بسيطة؛ فكيف صدر عنها تصوير الأعضاء الكثيرة المختلفة الأشكال و الهيئات و التخاطيط و ما في كل واحد من الأعضاء من المنافع الكثيرة في حفظ الأشخاص و الأنواع و غير ذلك من العجائب المذكورة في كتب التشريح؟

---

١. ب: المستغني.
٢. د: ـ الباطلة لامتناع كون الشيء مؤثرا ... الحافظ و المستبقي لذلك المزاج هو القوة أو الأجزاء.
٣. د: لايخدمه / ب: لايجذبه.
٤. ب، د: المورد.
٥. د، ب: المورد.
٦. ش: الغريبة.

فإذا انضمّ ذلك[۱] إلى ما ذكر من الحِكَم و عجائب الصنع التي في كتاب الحيوان و النبات، و تأمّلَ الفَطِن ذلك حقَّ التأمل، علم أنّ هذه الأفاعيل المتفنِّنة الكثيرة و الأعمال المختلفة المترتّبة المشتملة على عجائب و غرائب من الحِكَم التي لايقدر البشرُ على إحصاء منافعها و إدراكِ كنهِ حقائقها، لايمكن أن تصدر عن قوة لا شعور لها و لا إدراك؛ بل لابد و[۲] أن تكون صادرة عن قوة مجرّدة عن المادة مدرِكة لذاتها و لغيرها. و تسمى تلك القوة المدبِّرة للأجسام النباتية عقلاً، و هو من الطبقة العرْضية التي هي أرباب الأصنام و الطلسمات.

و لايجوز أن تكون تلك القوة الفاعلة لأبداننا[۳] و المدبِّرة لها هي نفوسنا الناطقة[٤]؛ فإنّا نعلم بالضرورة غفْلتَها عن هذه التدابير المختلفة و الأفعال الكثيرة و نجدها لا خبر عندها بانهضامات[٥] الأغذية في الأعضاء المختلفة المتباينة، و لا شعورَ لها بأوان تمييزِ الأخلاط[٦] و ذهابِها إلى الأعضاء المختلفة الأوضاع و الجهات و صيرورتِها أجزاء من البدن و تشكّلِها بالأشكال المختلفة و التخاطيط العجيبة و غير ذلك من الأفعال و الأعمال الموجودة في أبداننا؛ و ذلك يدل على أنّ المدبِّرَ لأبداننا و الفاعلَ لهذه الأفعال غير نفوسنا الناطقة[۷].

و لمّا كانت النفس بسيطة هي نفس الظهور و الإدراك، و ليست بمركبة من مدرِك و من حقيقةٍ أخرى غير إدراكية، لِيمكنَ أن يقال إنّ هذه الأفعال و التدابير صادرةً عن الحقيقة الغير[۸] المدرِكة التي هي أحد جزئَي النفس، فلاتكون هذه الأفعال و التحريكات حاصلة من نفوسنا.

و الحدس السليم يحكم بأنّ تلك[۹] الأفعال في الحيوانات غير حاصلة من نفوسها[۱۰] المدرِكة[۱۱] المحرِّكة.

---

۱. د: ـ ذلك.
۲. د: ـ و.
۳. د: لا بذاتها.
٤. ن: الباطنة.
٥. ش: بهضامات.
٦. د: الاختلاط.
۷. ن: الباطنة.
۸. د: ـ الغير.
۹. د: هذه.
۱۰. د: نفوسنا.
۱۱. د: + و.

قال القدماء من القائلين بالمُثل الأفلاطونية: إنّه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع البسيطة الفلكية و العنصرية و مركباتها النباتية و الحيوانية عقل واحد مجرد عن المادة مدرِك معتنٍ في حق ذلك النوع، و سمّوه صاحبَ ذلك النوع و ربّه[1].

قالوا: و لايصحّ أن تكون هذه التحريكات المختلفة في الجهات الثلاثة و الإلصاقات[2] المتفنّنة الكثيرة التنوع إلّا بإدراك و شعورٍ؛ فإنّ الفاعل بالطبع قد علمت أنّه لاتختلف تحريكاته، فتعيّنَ أن تكون هذه التدابير العجيبة من ربّ النوع القائمِ بذاته الفائضِ بعنصره على ما هو صنمٌ له و ظلٌّ؛ فلكل نوع من أنواع[3] المركّبات المعدنية و النباتية صاحبُ نوع مجرد عن المادة مدرِكٍ مدبِّر لذلك النوع[4].

و كذلك لكل واحد من أنواع الحيوانات ربٌّ[5] نوعٍ مدبِّر له و لها نفوس حيوانية أيضاً لاستعدادها لذلك.

و للنوع الإنساني صاحبُ نوع مجرد مدرِكٍ و هو العقل الفيّاضُ عليه؛ و له نفس ناطقة لكمال مزاجه[6].

و نسبة صاحب نوع الإنسان[7] إلى صاحب أنواع المعادن و النبات و الحيوان، كنسبة نوع الإنسان إلى سائر الأنواع؛ و كما أنّ النوع الإنسي أفضل الأنواع السفلية و أكملُها، فصاحب نوعه كذلك أفضلُ أرباب الأنواع السفلية[8].

و لمّا كان أرباب النوع الإنسي[9] أشرفَ و أعلى من أرباب أنواع النبات و الحيوان، كان له وسائط أكثر من باقي الأنواع من النفس الناطقة، و القوى البدنية، و الروح الحيواني. و كلّما كان ربّ النوع أنقصَ و أنزلَ، كان ربُّ النوع

---

١. المشارع، ص ٤٥٩.
٢. د: الإضافات.
٣. د، ش: الأنواع.
٤. همانجا.
٥. د، ش: ـ ربّ.
٦. همان، ص ٤٥٩.
٧. ش: النوع للإنسان.
٨. همان.
٩. د: ـ أفضل الأنواع السفلية و أكملها فصاحب نوعه كذلك أفضل ... أرباب النوع الإنسي.

أشدَّ نزولاً، فتقلّ الوسائط المذكورة حينئذ و يصير ربُّ النوع كنفسٍ لذلك النوع[1].

[الفرق بين النفس و العقل الذي هو ربُّ النوع]

و الفرق بين النفس و العقل الذي هو ربُّ النوع[2] المدبِّر له مع اشتراكهما في أنّ لهما عنايةً بذلك النوع و تصرفاً[3] فيه[4] أنّ النفس تتضرّر و تتألّم بتألّم الأبدان التي[5] لها؛ و أمّا صاحب النوع فإنّه لايتضرّر و لايتألّم بتألّمِ الأبدان.

ثم كل واحد من النفوس إنّما يتعلق ببدنٍ واحد فقط، و ربُّ النوع و إن كان لا تعلُّقَ له بالأبدان كتعلق النفس بالبدن، إلّا أنّ عنايتَه بجميع أبدان نوعه على السواء؛ و ربُّ النوع و إن كانت له عناية بالنوع على رأى الأقدمين فليست عنايتُه عنايةً[6] تعلقٍ بالبدن بحيث يحصل منه و من البدن نوعٌ واحد، بل هو نوع واحد قائم بذاته[7].

و لأنّ صاحبَ النوع لمّا كان فيّاضاً لذاته فهو لايفتقر إلى الاستكمال بالبدن؛ لأنّ الذي له رتبة الإبداع لايفتقر إلى التصرف في البدن بحيث يؤدي به ذلك التصرفُ إلى كمال جوهره، أو يحصل من ربِّ النوع مع الأجسام التي[8] له نوعٌ واحد و شخص واحد؛ و النفس بالنسبة إلى البدن بخلاف هذه الأشياء[9].

ثم[10] مُبدِع الجسم يمتنع أن يكون فعله بتوسط الجسم، أو أن تكون العلاقة البدنية قاهرةً له مع كون البدن معلولاً له؛ و العلاقة البدنية إنّما هو لنقص[11] في جوهر المتعلق يطلب به الاستكمالَ، و المجرد بالكلية كاملٌ في نفسه فلايحتاج إلى الاستكمال بالعلاقة و التصرف.

---

۱. همان، ص ۴۵۹.
۲. د: ـ أنقص و أنزل كان رب النوع أشد ... الذي هو رب النوع.
۳. ن، ب، ش: تصرف.
٤. د: + هو.
٥. ب، ش: الذي.
٦. د: ـ عناية.
۷. المشارع، صص ۴۵۹ ـ ٤٦٠.
۸. ب، ش، د: الذي.
۹. ش: الأجسام.
۱۰. ش: ـ ثمّ.
۱۱. د: كنقص.

و ما نقله بعض المتأخرين عن القدماء أنّهم يزعمون أنّ ما عدا الواجب لذاته لايجوز أن يكون بريئاً عن علاقة المواد فإنّ الإمكان مانع عن ذلك.

و قد غَلطَ في النقل عنهم و لميعلم مذهبهم و أنكر الفرق بين النفس و العقل، و هم يعترفون بصحة الفرق بين النفس و العقل؛ فإنّ[1] الإنسان له نفس ناطقة متعلقة ببدنه مدبِّرة له متصرِّفة فيه غير ما لصاحب النوع؛ و صاحب النوع و إن لمتكن له علاقة مع البدن كما أنّ[2] للنفس، فله تدبيرٌ و تصرفٌ غير ما للنفس.

و ليس ربُّ كل نوع من أنواع النبات هو نفسُه كما ظُنَّ، و إلّا لميكن له من ذلك التعلق إلّا ألمُ قلعٍ و قطع و عاهات على الدوام و ذلك محال[3].

و إذا كان لكل واحد من أنواع البسائط و المركبات عقلٌ مدبِّرٌ له، هو ربُّ النوع و قد كان لحكماء فارس في هذا حظٌّ عظيم؛ فكانوا يَسمّون صاحبَ صنم النار «أردبهشت» و هو المدبِّرُ لنوع النار و الحافظُ لها و المنوِّر، و هو المدبِّر لصنوبرة[4] المصباح و الحافظُ لها و هو الذي يجذب الدهنَ و الشمعَ إلى الفتيلة؛ و يَسمّون صاحبَ صنم الماء «خرداذ»؛ و[5] صاحبَ صنم الأرض «اسفندار مَذ»؛ و ما للاشجار سَمّوه «مرداذ»؛ و سمّوا ربَّ نوع النبتة الداخلة في أوضاع نواميسِهم و كانوا يقدسون له «هوم[6] ايزد»؛ و كذا لجميع الأنواع يثبتون لكل نوع منها ربّاً و[7] لربّه عناية عظيمة و هو المدبِّر له[8].

و الأوائل من الحكماء كهرمس و أغاذيمون[9] و أنباذقلس و فيثاغورس و الأفلاطن و غيرهم من الأوائل، يدّعون فيها المشاهدةَ[10] و يصرِّحون بأنّهم رأوها في عالم النور. و حكى أفلاطن عن نفسه أنّه خلع الظلماتِ البدنيةَ و شاهَدَها. و حكماء الفرس و الهند و غيرهم كلهم على هذا الرأي؛ و كل من حصل له ملكةُ

---

١. د: و إنّ.
٢. ش، ن: ـ أنّ؛ د: كالنفس.
٣. همان با شرح و تفصيل شهرزورى.
٤. ش: لصنوة.
٥. ن: ـ و.
٦. د: يوم.
٧. ن: ـ و.
٨. المشارع، ص ٤٦٠.
٩. المشارع، حكمة الإشراق: آغاثاذيمون.
١٠. المشارع، ص ٤٦٠.

خلعِ البدن و الانسلاخ عن الهياكل الإنسية، فإنّه لابد و[1] أن يشاهد هذه الأنوار المجردة ذوات الأصنام. و أكثر إشارات الأنبياء و أساطين الحكمة إلى هذا[2].

و إذا اعتبر رصد شخص أو شخصين في أمور فلكية، كما يعتمد أصحاب النجوم[3] و الهيئة على رصد بطلميوس و أبرخس و غيرهما و المعلم الأول يعتمد على أرصاد بابل في الأمور الفلكية، فكيف لايعتمد على رصد أساطين الحكمة و النبوّة في مشاهداتهم الروحانية و مكاشفاتهم النورانية؟ مع أنّ الرصد كالرصد[4]، و الأخبار كالأخبار[5].

و الطريق المؤدي إلى معرفة حركات الكواكب و أبعادها بالرصد كالطريق المؤدّي إلى معرفة[6] الروحانيات بالرصد الروحاني؛ بل الرصد الجسماني قد يتأتّى فيه الغلط لأسبابٍ كثيرة مذكورة في المجسطي؛ و أمّا الرصد الروحاني إذا أدّى به إلى ملكة خلعِ البدن فإنّه لايمكن الغلط فيه، بل لابد[7] من مشاهدة الروحانيات عند[8] خُمود[9] القُوى البدنية؛ و هذه هي الأنوار المفارقة بالكلية التي أخبر عنها زردشت و كيخسرو و شاهداها عند التجرد و الانخلاع؛ و تسمّى عندهم بـ«الأنوار المينوُية[10] الخرّة».

الوجه الثاني: إنّك إذا تأملت الأنواع الواقعة في عالمنا هذا، وجدتّها غير واقعة هاهنا بمجرد الاتفاقات و إلّا لما كانت أنواعها محفوظةً عندنا، فأمكن حينئذ أن يحصل من الإنسان غير إنسان و من الفرس غير فرس و كذا حكم باقي أنواع[11] الحيوانات و كذلك أنواع النباتات، فجاز أن يحصل من النخل غير نخل[12] و من الكُرم غير كُرم و من البُرّ غير بُرّ و كذا باقي الأنواع النباتية؛ و ليس

---

١. د: أن.
٢. حكمة الإشراق، ص ١٦٢.
٣. ش: ـ النجوم.
٤. د: ـ على رصد أساطين الحكمة و النبوة ... النورانية مع أنّ الرصد كالرصد.
٥. ن: الأخبار كالأخبار.
٦. ش، د: ـ حركات الكواكب و أبعادها بالرصد كالطريق المؤدي إلى معرفة.
٧. د: ـ لابد.
٨. ش: و عند.
٩. ب: جمود.
١٠. ن، د، ب: المسنوية.
١١. د: ـ أنواع.
١٢. ن، د، ب: النحل غير النحل.

الأمر كذلك بل نجد هذه الأنواع دائمةَ الوجود مستمرّةَ الثبات أزلاً و أبداً على نمط واحد من غير تغيُّرٍ و لا تبدّلٍ؛ و الأمور[1] الدائمة الثابتة على نهج واحد لاتبتني على الاتفاقات الصِرفة[2].

ثم الألوان الكثيرة العجيبة الغريبة التي في رياش الطاووس[3] ليس كمايقول المشاؤون أنّ سبب ذلك الاختلافِ هو اختلافُ أمزجة تلك الريشة إلى هذا الحد؛ مع أنّهم لا برهان لهم على ذلك و لايمكنهم تعيين تلك[4] الأسباب التي للألوان؛ فكيف يحكمون بمثل هذه الأحكام المختلفة[5] من غير مراعاة قانون مضبوط في ذلك؟ و ربُّ نوع حافظ يفيض على ذلك النوعِ الهيئات التي فيه المناسبة لتلك الهيئات، و النفوسَ الموجودة في ذلك النوع[6].

[معنى قولهم: إنّ رب النوع المجرد عن المادة كلي][7]

فقال القدماء عند ذلك: إنّه يجب أن يكون لكل نوع من الأنواع الجسمية[8] جوهر نوري مجرد قائم بنفسه هو مدبر له و معتنٍ[9] به و حافظ له و هو كلي ذلك النوع؛ و لايعنون بالكلي الكلي في المنطق و هو الذي نفس تصور معناه لايمنع وقوع الشركة فيه، و كيف يمكن أن يكون كذلك مع اعترافهم بأنّ ذلك الكلي قائم بذاته و هو يعقل ذاته و غيره و له ذات متخصصة لايشاركه فيه غيره؟ و الكلي بالمعنى المنطقي لايوصف بشيء من هذه الأمور.

و كذلك لايعنون بقولهم[10]: إنّ ربَّ النوع هو صورة كلية لذلك النوع، بمعنى أنّ ذلك العقل المسمى بالكلّي موجودٌ بعينه في الكثيرين؛ فإنّه لايجوز أن يكون الشيء الواحد المعيّن[11] الذي لا تعلُّقَ له بالمادة موجوداً في مواد كثيرة و أشخاص لاتحصى.

---

١. ش: للأمور.
٢. حكمة الإشراق، ص ١٤٣.
٣. د: الكاووس.
٤. ش: ـ ذلك.
٥. ش: المخيلة.
٦. الشارع، ص صص ٤٦٠ ٤٦١.
٧. همان، ص ٤٦٣.
٨. ش: ـ الجسمية.
٩. ن: معتني.
١٠. حكمة الإشراق، ص ١٥٨.
١١. د: ـ المعين.

و القـائلون بأربـاب الأصـنام لايـعتقدون بأنّ ربَّ النـوع الإنسـاني أو الفرسي أو غيرهما من الأنواع، إنّما أُوجد لأجلِ ما تحته من النوع، بحيث يكون ذلك النوع قالباً و مثالاً لذلك العقل المجرد؛ فإنّ هؤلاء أشدُّ مبالغةً في أنّ العالي لايحصل لأجل السافل الذي تحته بالمرتبة؛ و لو كان هذا مـذهبهم للـزمهم أن يكون للمثال مثال آخر و هكذا إلى غير النهاية و ذلك مـحال؛ بـل الذي يـعنون بقولهم: «إنّ رب النوع المجرد عن المادة كلي» أي أنّ نسبته إلى جميع أشخاص نوعه على السواء في اعتنائه بها و دوام فيضه عليها، فكأنّه[1] بالحقيقة هو الكل و الأصل و النوع المادي هو الفرع و المثال و القالب[2].

[أرباب الأنواع بسيطة و يمتنع عليها الانحلال و الفساد][3]

و أرباب الأنواع النورية عند هؤلاء بسـيطة غـير مـركبةٍ فـيمتنع عـليها الانحلال و الفساد بوجه من الوجوه، و إن كانت أصنامها المثالية و قـوالبـها المادية لاتكون إلّا مركبة؛ فإنّ هذه الأنواع المادية و إن كانت أمثلة لتلك الأنواع النورية المجردة، فليس من شرط المثال المماثلة من جميع الوجوه و إلّا لكان المثال هو الممثل بعينه، من غير أن يكون بينهما تعدد و ذلك يقتضي أن يكون المثال غير مثال و هو محال؛ فالمثال[4] لابد و أن يـطابق المـمثّل[5] مـن وجـهٍ و يخالفه من وجه آخر. فإنّ الإنسانية التي في الذهن مثال للإنسـانية التـي فـي الأعيان مع كون الإنسانية الذهنية مطابقة للكثيرين و هي مجردة عـن المـادة فلاتكون متقدّرة و لا متجوهرة و الإنسانية التي في الأعيان بخلاف هذا، فليس من شرط المثال المماثلة بالكلية.

ثم القائلون بالمُثُل[6] لايقولون إنّ للحيوانية مثال و لكون الشيء ذا رِجلين مثال آخر و لكونه ذا جناحين مثال آخـر، و كـذا لايـقولون إنّ لرائـحة المسك

---

١. د: و كأنّه.
٢. همان، صص ١٥٨ ـ ١٥٩.
٣. همان، ص ١٥٩.
٤. ش، د: و المثال.
٥. د: المحل.
٦. د: ـ بالمثل.

[مثالاً[١]] و للمسك آخر، و لا لحلاوة السُكّر مثالٌ و للسكّر آخر؛ بل يقولون: إنّ كل ما يستقل[٢] من الأنواع الجسمانية له أمر يناسبه من[٣] عالم القدس، حتى يكون كل نور مجرد من أرباب الأصنام في عالم النور المحض له هيئاتٌ نورية[٤] روحانية من الأشعة العقلية و هيئات المحبّة و اللذّة و العزّ و الذلّ و القهر و غير ذلك من المعاني و الهيئات[٥].

فإذا وقع ظلُّه[٦] في العالم الجسماني، يكون صنمُه المسك مع الرائحة الطيبة، أو السكّر مع الطعم الحلو، أو الصورة الإنسانية، أو الفرسية، أو غيرهما من الصور النوعية على اختلاف أعضائها و تباينِ تخاطيطها و أوضاعِها و تنوّعِ نفوسِها، على التناسب الموجود في الأنوار المجردة المُثُلية.

و هذه الصور النوعية المادية كالإنسانية و الفرسية و الثَورية و غيرها من الأنواع، و إن كانت مفتقرةً في عالمنا هذا إلى أن تقوم بمادة جسمية، فهي غير مفتقرة في العالم العلوي إلى قيامها بذلك؛ بل هي في ذلك العالم العقلي مجردةٌ عن المادة قائمةٌ بذاتها مستغنيةٌ عمّا تحلّ فيه؛ كما أنّ الصور الذهنية و هي المأخوذة من الأمور الخارجية[٧] أعراض قائمة في الذهن لاتقوم بذاتها، و إن كانت[٨] مأخوذة من الجواهر القائمة بذاتها؛ و كذلك[٩] يكون حكم[١٠] صور الأنواع الجسمانية المأخوذة من تلك المُثل المجردة العقلية الأفلاطونية؛ فإنّ لصور الماهيات المجردة العقليةِ[١١] كمالية في ذاتها و تمامية في ماهياتها به تستغني عن القيام في المحل.

و أمّا ماهيات الصور[١٢] الجسمانية التي هي أصنامها، فإنّ لها نقصاً يحوج إلى القيام بالمحل لكونها كمالاً لغيرها؛ فلايمكن أن تقوم بذاتها كالجواهر

---

١. نسخه‌ها: مثال.
٢. د: يشتغل.
٣. د: في.
٤. د: نورانية.
٥. حكمة الإشراق، صص ١٥٩ ـ ١٦٠.
٦. د: ظلمة.
٧. د: الخارجة.
٨. در نسخه د چند سطر عبارت تکراری مربوط به چند صفحه قبل، در اینجا نوشته شده است.
٩. د: فكذلك.
١٠. د: لهم.
١١. د: الفعلية.
١٢. د: الصور الماهيات.

الصورية الموجودة في الذهنِ المأخوذةِ عن الأمور العينية؛ فإنّها و إن كانت مجردةً عن المادة في العقل فهي غير مجردة عن المادة في الخارج، فكذلك يكون حكم الصور العقلية الجوهرية التي هي أرباب الأنواع فإنّها و إن كانت مجردة عن المادة قائمة بذاتها في عالم العقل؛ فأصنامُها و ظلالها الجسمانية ـ أعني الصور النوعية الجوهرية ـ غير مجردة عن المادة، إلّا أنّ الصور العقلية التي هي أرباب الأنواع تكون مطابقة للصور الجسمانية الحاصلة في العقل من تلك الأنواع.

الوجه الثالث: استدلالهم على إثبات الصور العقلية التي هي أرباب الأنواع و الأصنام من جهة قاعدة الإمكان الأشرف و الأخسّ[۱]؛ فإنّ الممكن الأخسّ إذا وُجِد فيجب أن يكون الممكن الأشرف وُجِد قبله، لما سبق بيانه.

و لمّا كان عجائب الترتيبات و لطائف النسب[۲] واقعةً في العالم الجسماني من الأفلاك و العناصر و مركّباتها، و كذلك في عالم النفوس من العجائب الروحانية و الغرائب الجسمانية من أحوال قواها و كيفية تعلّقِها بالأبدان ما يعجز العقول عن إدراكها، و لا شك أنّ عجائب الترتيب و لطائف النسب و النظام الواقع في العالم العقلي النوري أشرف و أفضل من الواقع في العالم الجسماني الظلماني فتجب قبلها؛ ثم كيف يمكن أن تكون عجائب الترتيب و غرائب النسب في العالم الجسماني أكثرَ ممّا في العالم الروحاني؟ و العالمُ الجسماني و ما فيه من النسب و اللطائف ظلٌّ لِما في العالم الروحاني و رسومٌ حاصلة منها؛ و هي الحقائق الأصلية النورية و جميعُ الأنواع الجسمانية فروعٌ لها و حاصلةٌ منها و أصنام و طلسمات لها؛ و جميع أرباب الشرائع الإلهية و الكاملين من إخوان التجريد يدّعون وجودها و يجزمون بإثباتها، لا بِناءً على ما ذكرنا من البراهين أو[۳] الإقناعات بل اعتمادهم في ذلك على المشاهدات و المكاشفات[٤].

---

۱. حكمة الإشراق، ص ۱٤۳ و صص ۱٥٤ ـ ۱٥٥.
۲. ش: للنسب. ۳. ش: و.
٤. همان، صص ۱٥٥ ـ ۱٥٦.

و هذه الأنوار المجردة من أرباب الأنواع، هي التي أشار إليها أفلاطن الإلهي بقوله: «إنّي رأيت عند التجرد أفلاكاً نورية» و هي بعينها السماوات العلى التي يشاهدها الفضلاء في قيامتهم ﴿يوم تُبدّل الأرض غير الأرض والسموات و برزوا للّه الواحد القهار﴾[1].

[استدلال بعض المشّائين على إبطال المُثُل النورية و نقضه]

و قد استدل بعض الحكماء من المشّائين[2] على إبطال هذه المثل النورية بقوله:

إنّ كل حقيقة نوعية لمّا كانت[3] لها[4] طبيعةً واحدة فإذا افتقر بعض جزئياتها إلى القيام بالمحل، لزم أن تكون للحقيقة[5] النوعية نفسها افتقار إلى القيام بالمحل[6] أيضاً، فيمتنع أن يستغني شيء منها عن المحل؛ فالصور النوعية التي في العالم العقلي لو كانت قائمة بذاتها، وجب أن يكون جميعها قائماً بذاته فلايتصور حلول شيء ممّا يشاركها في تلك الحقيقة النوعية في محل أصلاً، لكن الصور النوعية الجسمانية كالإنسانية و الفرسية و غيرهما ممّا يشاركها في الحقيقة قد حلّت في محلٍ فيمتنع قيامُ شيء منها بذاتها؛ فلاتكون المُثُل النوعية المجردة موجودةً في العالم العقلي[7].

و الجواب أنّ الغلط الواقع في هذه الحجة إنّما هو بسبب أخذ مثال الشيء مكان ذلك الشيء؛ و قد عرفت أنّ تلك الحقائق الأصلية النورية لها كمالية و تمامية في ذاتها توجب استغناءها عن[8] القيام بالغير.

و أمّا هذه الصور الجسمانية النوعية لمّا كانت أمثلةً لتلك الحقائق و ظلالاً[9] لها، كانت ناقصة فتحتاج لذلك إلى محل تقوم فيه؛ ثم هذا معارض

---

١. سورة ابراهيم، آية ٤٩؛ حكمة الإشراق، ص ١٦٢.
٢. همان، ص ٩٢.
٣. ن: كان.
٤. د: ـ لها.
٥. ن، ش: الحقيقة.
٦. ش: ـ لزم أن تكون الحقيقة النوعية نفسها افتقار إلى القيام بالمحل.
٧. د: الحقيقي.
٨. د: على.
٩. ن: و ظلال؛ ب: فظلال.

بالوجود الواجب و الممكن، فإنّهما و إن اشتركا في الوجود العام، فهو في الواجب نفس الماهية قائم بذاته لكمالية له في حقيقة ذاته، و هو في الممكن لايقوم بذاته بل بالماهية المضاف إليها للنقص[١] الذي في ذاته[٢].

[طريق آخر في إثبات المُثل المنسوبة إلى أفلاطون و نقضه]

و قد احتج بعض العلماء على إثبات هذه المُثل المجردة المنسوبة إلى أفلاطن بأن قال: إنّه[٣] يجب أن يكون لكل طبيعة نوعية شخصٌ قائم بذاته باقٍ أزلاً و أبداً غير متغيّرٍ؛ لأنّه إذا كان هذا الإنسان المشارُ إليه موجوداً، فالإنسان من حيث هو إنسان جزء من هذا الإنسان، فيجب أن يكون موجوداً أيضاً، لأنّ جزء الموجود موجودٌ؛ و الإنسان[٤] الذي هو جزءٌ مشترك فيه بين جميع الأشخاص المختلفة بالهيئات العرضية، فيكون الإنسان من حيث هو إنسان ـ و هو المشترك فيه ـ [مجرداً][٥] عن المادة الجسمانية و عن العوارض الشخصية الإنسانية، و إلّا لم‌يكن مشتركاً فيه بين الأشخاص المختلفة؛ و إذا[٦] ثبت في كل نوع أمرٌ مشترك بين جميع أشخاصه مجرّدٌ عن المواد، ثبت وجودُ المُثُل الأفلاطونية المذكورة و ذلك هو المطلوب.

و الجواب أنّ الإنسان الذي هو مشترك فيه بين كثيرين ليس هو الإنسان المجرّد الذي هو ربّ النوع، بل المشترك فيه هو الإنسان من حيث هو إنسان؛ و هو إمّا جزء من هذا الإنسان، أو هو أمرٌ ذهني اعتباري على ما مرّ؛ و المجردُ عن المادة القائمُ بذاته لايصحّ أن يكون جزءاً من شيء و لا هو أمرٌ اعتباري أيضاً؛ فليس الإنسان المشترك هو ربّ النوع النوري المجرد.

ثم لو كان المجرد عن المادة مشتركاً فيه كثيرين، لزم أن يكون الواحد بعينه موصوفاً بصفاتٍ متنافية و أعراضٍ متضادة[٧] و ذلك محال؛ فالإنسان

---

١. د: البعض.
٢. همان، ص ٩٢ با شرح و تفصيل شهرزوری.
٣. د: ـ إنّه.
٤. د: فالإنسان.
٥. نسخه ها: مجرد.
٦. د: فإذا.
٧. د: و يتصادقان.

المشترك هو غير الإنسان المجرد الذي هو ربّ النوع. و لايلزم[1] من الاشتراك في الإنسانية من حيث هي إنسانيةٌ، اشتراكُها فيها بقيد التجريد؛ فبطل هذا الاستدلال الفاسد على إثبات المُثل؛ و الحججُ الصحيحة[2] الواضحة هي ما ذكرناه عنهم.

و ممّا يوجب اليقينَ عند المستبصِرين من ذوي الأحداس و[3] غلبةَ الظن عند غيرهم، الإلهاماتُ الحاصلة دفعةً في العلوم و السياسات، و في الأطفال و عُجمِ الحيوانات في معالجات أمراضها بالحشائش و المياه و الأدويةِ و معرفةِ مصالحِها و قصدِ الثدي عند الولادة و الحبِّ عند انكسار البيضة و تغميضِها للعين[4] عند قصدها بالأصبع أو بحديدة[5] و غيرِ ذلك من الإلهامات و العجائب الموجودة في أنواع[6] الحيوانات على التفصيل الذي عرفته في كتاب الحيوان[7]، كل ذلك إنّما هو لربّ نوعٍ مدبّر حافظٍ مُلهِم لذلك النوع إلى ما يليق به من المصالح و المنافع؛ كما قال[8] تعالى: ﴿أعطى كلَّ شيءٍ خَلْقَه ثمّ هَدىٰ﴾[9] و قال: ﴿و نفسٍ و ما سوّاها فألهَمَها فُجُورَها و تَقواها﴾[10] و قوله: ﴿و إنْ من شيءٍ إلّا عندنا خزائنُه﴾[11] و قوله: ﴿فالمدبِّرات أمراً﴾[12] و في الكتاب الإلهي من هذا كثير؛ و قوله ژ: «إنّ لكل شيءٍ مَلَكاً و ينزل مع كلِّ قطرة من المطر مَلَكٌ» و قوله: «ما في السماء موضعُ قدمٍ إلّا و فيها ملَكٌ راكعٌ أو ساجدٌ» و قول هرمسَ: «إنّ ذاتاً روحانية ألقتْ[13] إليّ المعارفَ و العلومَ؛ فقلتُ لها: مَن أنتِ؟ فقالت: أنا طباعك التامة»[14].

فهذا الكلام يشير به إلى ربّ النوع الإنسي الذي هو طبعه التام؛ و ربّ كل نوع هو طبعه التام، فافهمْ. و لا تفهم من هذا الكلام و أشباهِه في الطباع التامة ـ

---

۱. د، ب: فلايلزم.
۲. د: ـ الصحيحة.
۳. ش: ـ و.
٤. د: في العين.
٥. د، ب: تحديده؛ ش: تحديدها.
٦. د: ـ أنواع.
۷. ش: الحيوانات؛ رسائل الشجرة الإلهية، ج ۲، فصل آخر.
۸. ب: + الله.
۹. سورة طه، آية ٥٠.
۱۰. سورة شمس، آيات ۷ ـ ۸.
۱۱. سورة حجر، آية ۲۱.
۱۲. سورة النازعات، آية ٥.
۱۳. ن: انقلبت.
۱٤. المشارع، ص ٤٦٤.

التي هي أرباب الأصنام ـ أنّها مُثُلنا[1] أو أنّ ربَّ كل نوع مثلُ ذلك النوع[2] بل هي[3] ذوات روحانية مجرّدة عن المادة تطابق المعنى المعقول من ذلك النوع؛ و كل ما نسبه المعلم الأول و أتباعه إلى القدماء في هذه المُثل النورية على غير الوجه الذي[4] ذكرناه، ليس بصحيح[5]؛ فإنّ القوم كانوا مؤيَّدين بالأنوار الشارقة على ذواتهم من الملأ الأعلى؛ و كان أكثر اعتنائهم إنّما هو معرفة المجردات الروحانية و أحوالها؛ فيكون كلامهم فيها في غاية الحسن و الجودة و لكن لايَفهم ذلك إلّا مَن أشرفَ على أحوال النفس و شاهد تجرّدها؛ و لطائفُ كلماتهم في المجردات و أحوالها دالّةٌ على كمال نفوسهم و إصابتهم في العلوم.

و الذي يدل على أنّ القدماء بأسرهم يعتقدون أنّ الباريَ تعالى نور مجرد؛ و كذا أصنافَ ملائكته من مقرَّبيه و أربابَ الأنواع أنوارٌ مجردة، ما صرّح به أفلاطن و أتباعه أنّ النور المحض هو عالَم العقل؛ و كذا ذكر مَن سبَقَه من الحكماء كسقراط و فيثاغورس و أنباذقلس و غيرهم من الأفاضل أنّ العالَم المجرد عن المواد الغائب عن الحواس لشدةِ لطفه، هو النورُ المحض و الضياء الصرف.

و إنّما لايدرَك ذلك النورُ البحت للحسّ[6] البصري، لكثافة البصر و جسمانيته؛ فلايدرَك[7] إلّا نورٌ أشرَقَ على جسم للمناسبة التي بين النور الباصر و المبصَر؛ فإذا لطفَ النور[8] جداً كنور النفس الناطقة، غاب عن الحس البصري لشدة لطفِه و كثافةِ النور البصري؛ فلايتمكن النور البصري الكثيف الجسماني من إدراك اللطيف الروحاني الذي هو النفس لضعفِه و عجزِه؛ فإنّ النور الأتم يقهر النور الأضعف.

بلى[9] النورُ النفسي الكامل بعد خراب البدن، أو قبل خرابه إذا حصّلَ ملكةَ

---

١. د: مثلها.
٢. ش: المجموع.
٣. ب: ـ هي.
٤. د: ـ الذي.
٥. د: بصواب.
٦. د: الحسّ.
٧. د: و لايدرك
٨. د، ش: + الباصر.
٩. د، ش: بل.

خلعِ البدن فإنّه يدرك الأنوارَ المجردة للمناسبة[1] التي بين النفس و بين تلك الأنوار؛ و يدرك أيضاً الحس البصري و غيره من الجسمانيات؛ إمّا بالآلات البدنية، إذا لم يحصل للنفس[2] الملكاتُ الفاضلة، أو بالإشراق الحضوري الروحاني كما هو الحال في الكاملين من إخوان[3] التجريد.

و حكى أفلاطن الإلهي[4] عن نفسه أنّه إنّما يصير في بعض الأحوال بحيث يخلع البدن و يصير مجرداً عن الهيولى فيرى حينئذ في ذاته من النور و البهاء و المحاسن العجيبة الأنيقة ما يبقى حائراً متعجّباً، ثم يرتقي بذاته إلى العلة الأولى الإلهية المحيطة بالكل فيصير كأنّه موضوع فيها معلّق[5] بها، و يرى النور[6] العظيم في الموضع الشاهق الإلهي فلايقوى على كنه إدراكه؛ و تعجز القوة البشرية عن النظر إلى ذلك النور الأعظم الذي لا أشدّ منه؛ فيهبط إلى عالم الفكرة فتحجب الفكرة عنه ذلك النور.

و قال صلى الله عليه و سلّم: «إنّ للّه[7] سبعاً و سبعين حجاباً» و في رواية: «سبعمائة» و في أخرى: «سبعين ألف حجاب من نور و ظلمة لو كشفها عن وجهه لأحرقتْ سبحاتُ وجهه ما أدرك بصره» و جاء في الوحى الإلهي ﴿اللّه نور السموات و الأرض﴾[8] و قال: «إنّ العرش من نوري» و جاء في الأدعية النبوية: «يا نور النور احتجبت دون خلقك فلايدرك نورك نور يا نور النور قد استنار بنورك أهل السموات و استضاء بنورك أهل الأرض يا نور كل نور حامد لنورك كل نور[9]» و في بعض[10] الأدعية النبوية: «أسألك بنور وجهك الذي ملأ أركان عرشك» و أمثال هذه الشواهد من كلام الأنبياء و الحكماء و الكتب المنزلة كثيرة[11].

---

١. ش: المناسبة.
٢. د: النفس.
٣. د: النفس.
٤. حكمة الإشراق، ص ١٦٢.
٥. د: متعلق.
٦. ب: للنور.
٧. ن: الله.
٨. سورة نور، آية ٣٥.
٩. ش: ـ حامد لنورك كل نور.
١٠. د، ش: ـ بعض.
١١. حكمة الإشراق، صص ١٦٢ ـ ١٦٤.

و هذه الشواهد المذكورة إذا[1] عضدَها العاقلُ بالحدس الصحيح و الذكاء المفرط مع الرياضة الجيِّدة و صفاء الذهن و جلاء النفس عن الكدورات، أدّتْ إلى اليقين.

[الأنوار المجردة من[2] أرباب الأنواع مترتّبة في النزول]

و يجب أن تعلم أنّ الأنوار المجردة من[3] أرباب الأنواع مترتّبة في النزول ترتّبَ[4] أنواع الحيوان و النبات و المعادن في النزول؛ فكلّما[5] أمعنت الأنوار[6] المجردة من أرباب الأنواع في النزول قلّ نورها و[7] ضعف ضياؤها و نقصتْ قوتها[8]؛ حتى أنّ العقل النازل الذي يقرب من أفق النفس يصير كالنفس الناطقة لشدة نقصه؛ و كما أنّ من النفوس ما احتاج في تعلّقه بالبدن إلى توسط الروح النفساني كالحيوان، و منه ما هو لشدة نقصه لايحتاج إلى الروح النفساني كالنفوس النباتية؛ ثم من المعادن ما قرب من هيئة النبات كالمرجان مثلا؛ و من النبات ما قرب من الحيوان كالنخل؛ و من الحيوان ما قرب من الإنسان في كمال القوة الناطقة كالقرد؛ فالطبقة[9] العالية في كل نوع من أنواع الموجودات نازلها يقرب من الطبقة السافلة؛ و أمّا الطبقة السافلة[10]، فعاليها في كل نوع من أنواع الموجودات يكاد يقرب من الطبقة العالية؛ و أيضاً فإنّ من الأنوار الناطقة البشرية ما كاد[11] أن يكون عقلاً لشدة نوريته و كمال ذاته كنفوس الكاملين من الأنبياء و الحكماء؛ و منها ما كاد أن يكون بهيمة[12] لشدة نقصه في النزول.

و من الأنوار النازلة المجردة ما كاد[13] أن يكون نفسا متصرفة؛ فلايستحق[14] ـ لنقص في جوهره ـ أن يفيض عنه نور آخر مجرد؛ ثم لا تزال

---

١. ش: إذ.
٢. ن، ش، ب: ـ من.
٣. ن، ش، ب: ـ من.
٤. ب: ترتيب.
٥. د، ش: و كلّما.
٦. ن، د، ش: الأنواع.
٧. ب: أو.
٨. د: قواها.
٩. د: و الطبقة.
١٠. د: ـ و أمّا الطبقة السافلة.
١١. د: كان.
١٢. ش: ـ لشدة نوريته و كمال ذاته ... الحكماء و منها ما كاد أن يكون بهيمة.
١٣. د: كان.
١٤. ش، د: + له.

الأنوار المجردة كلّما هبطتْ نقصتْ؛ حتى ينتهي النقص في الحقيقة النورية إلى ما لايقوم بنفسه بل يحتاج إلى القيام بغيره، و هي الأنوار العارضة[1] كنور الشمس و الكواكب.

و قول بعض المشائين: إنّ النور هاهنا كيفية و عرضٌ و الأنوار كلُّها متشاركة في الحقيقة النورية، فكيف يقوم بعضها بنفسه؟ و لو استغنى بعضها عن المحل لوجب استغناء الجميع[2]، ليس بصحيح؛ فإنّ استغناء بعض الأنوار عن المحل إنّما هو لكمالِه، و كمالُه بجوهره و شدة نوريته، و غايةُ نقصه بالعرضية و ضعف نوريته و إضافته إلى محل؛ فلايلزم من نقص شيء نقصُ ما يشاركه من وجهٍ بعد التفاوت بينهما بالكمال و النقص و الشدة و الضعف.

و كما أنّ الأنوارَ العرضية مترتّبة في الشدة و الضعفِ فأضعفها[3] النارُ ثم أقلّ[4] الثوابت، و هكذا تترتّب الشدة في الصعود حتى تنتهي إلى نور عرضي هو الغاية في الشدة و اللمعان، لا أشدّ منه كنور الشمس، و كذلك[5] الأنوار المجردة مترتّبة[6] في الشدة و الضعف؛ فأضعفها نور النفس الناطقة ثم أقلّ[7] أرباب الأصنام نوراً؛ و هكذا تترتب الأنوار المجردة في الشدة في الصعود، حتى تنتهي إلى نور مجرد هو الغاية في الشدة و القوة و اللمعان، لا أشد من نوريته و لا أقوى من لمعانه، و هو نور الأنوار و واجب الوجود.

و نسبته إلى عالم العقل في شدة نوريته، كنسبة نور الشمس في الشدة إلى الأنوار العرضية؛ فهو شمس عالَم العقل، كما أنّ هذه شمسُ عالم الحس و الجسم.

و لمّا كان[8] جميع الأنوار العرضية و الجوهرية شرراً[9] و لمعةً من نوريته و [شعاعاً ضعيفاً[10]] من ضوءه، فعلى الحقيقة لا نور إلّا نوره و لا موجود إلّا هو،

---

۱. ن: المعارضة.
۲. د: المحل استغنى الجميع.
۳. ش: و أضعفها.
٤. د: أول.
٥. «فكذلك» مناسب تر است.
٦. د: مرتبة.
۷. د: أول.
۸. ن: كانت.
۹. ن: شرر.
۱۰. نسخه‌ها: شعاع ضعيف.

لا إله إلّا هو إليه المصير.

فنور الأنوار لمّا كان شدةُ نوريته[١] و كمالُها لا تتناهي شدةً و قوة فلايتسلط[٢] عليه بالإحاطة شيء، فإنّ النور الأضعف لايحيط بالأقوى؛ و احتجابُه عنّا إنّما هو لكمال نوريته و ضعف قوانا المدرِكة، لا لخفائه في نفسه فإنّه أظهر من كل ظاهرٍ فهو أظهر من الشمس.

و لايجوز أن يتخصّص شدةُ نوريته تعالى عند حدٍّ بحيث يمكن أن يتوهّم[٣] وراءه نورٌ؛ فإنّه لو كان كذلك لزم أن يكون له حدٌّ و تخصّصٌ فيستدعي[٤] مخصِّصاً يكون أشدَّ نوريةً و [قاهراً[٥]] له و ذلك محال؛ بل هو القاهر بشدة نوريته لجميع الأنوار؛ و قدرتُه هو نوريتُه و قهرُه للأشياء؛ و الفاعلية من خاصية النور.

و أمّا الأنوار المجردة من العقول، فهي متناهية الشدة إذا عُني بالنهاية كون الشيء وراءه ما هو أتمّ منه؛ و إن عُني بالشدة كونها صالحة لأن يحصل منها آثار غير متناهية فهي غير متناهية الشدة بهذا المعنى. و يلزم من هذا أن يكون نور الأنوار وراء ما لايتناهي بما لايتناهي.

و اعلم أنّ النورَ الأقوى لايمكِّن النورَ الأضعف من الاستقلال بالإنارة و الفعل[٦]، دون غلبة النور التام عليه في نفس ذلك التأثير، سواء كان إنارة أو غيره؛ فنور الأنوار هو الفاعل المطلق، الغالبُ على كل نورٍ، و القاهرُ له مع كل واسطة و مع غيرها، و المحصِّل منها فعلَها، و القائم على كل فيض؛ فهو على الحقيقة الخلّاق[٧] المطلق مع الواسطة و بدونها؛ ليس شأنٌ ليس فيه شأنُه؛ فإذا نسب الفعل إلى غيره أحياناً فعلى سبيل المجاز لا غير.

---

١. ش: + و شعاع.
٢. د: و لايتسلط.
٣. د: + أنّ.
٤. ش: ـ شدة نوريته تعالى عند حدٍ بحيث يمكن ... لزم أن يكون له حد و تخصص فيستدعي.
٥. نسخهها: قاهر.
٦. د: ـ و الفعل.
٧. ش: الخلاف.

خاتمة لهذا الفصل

فى شرح بعض أحوال النسب العقلية السارية في جميع الأجسام الفلكية و العنصرية البسيطة و المركبة الحيوانية و النباتية و الجمادية و أحوال ذلك

فنقول: إنّ العقول ـ على ما عرفت ـ تنقسم إلى عالية و سافلة؛ و السافلة متولدة من العالية؛ و في كل قسم منهما مناسباتٌ عقلية ـ شعاعية و مشاهدية ـ و مشاركات و مناسبات بسبب[١] أحوال المحبة و القهر و العز و الذل؛ و غير ذلك من المعاني. و هذه النسب طبقات بحسب طبقات[٢] العقول و تحذو حذوها[٣]. و ابتداء تلك[٤] النسبة من العقل الأول؛ و تمضي النسبة في السلسلة العقلية هابطةً حتى تنتهي إلى آخر العقول. فالنسبة تابعة للعقول. و إذا كانت العقول المجردة منقسمةً إلى أعلى و أدنى من المراتب، فكذلك النسبة؛ و كما أنّ الطبقة الثانية العرْضية على طبقات، فكذلك النسبة تحذوها و تترتب[٥] ترتّبها.

و أنت إن[٦] أردت أن تتصور أنموذجاً من تلك النسبة فعليك بعلم العدد؛ فإنّه أيضاً ينقسم إلى آحاد و عشرات و مئات و ألوف؛ و كل مرتبة من هذه المراتب فيها من النسب و الأحوال ما لايكاد يخفى؛ فالاشتراكات التي بين العدد و المناسبات و المباينات و غير ذلك من أحوال العدد، متولّدةٌ من المشاركات و المناسبات العقلية؛ فالأعداد[٧] بإزاء الأعداد، و النسبة[٨] بإزاء النسبة.

ثم إنّ الأفلاك تركّبُها و مقاديرُ أجرامها و مقاديرُ هذه الأركان و مولّداتها و وضعُ بعضها من بعض و أبعادُ ما بينها حاصلةٌ من تلك المناسبات العقلية؛ و كذلك حركاتها المتفقة و المختلفة متشبهةٌ بمناسبات[٩] الأمور القدسية؛ و أشعّة الأنوار العقلية آتيةٌ على[١٠] تلك النسبة من لدن العقل الأول الذي هو مبدأ النسب

---

١. د: نسب.
٢. د: ـ بحسب طبقات.
٣. ش: تحذوا حدودها.
٤. ش: ذلك.
٥. د: ترتب.
٦. د: ـ إن.
٧. د: و الأعداد.
٨. ن: الانسبة.
٩. د: لمناسبات.
١٠. د: عن.

العقلية و هابطاً سفلاً نازلاً إلى أقصى المراتب العقلية، حتى يأتي على جميع تلك النسب و الأحوال العقلية و حينئذ يتم الدور الأعظم ثم يستأنف الدور.

و إذا شرعت في أول الدور على استيفاء النسبة، تكون النسبة أقوى و أتم لكونها نسبةً بين العقول العالية؛ و كلّما[1] نزلتْ تكون النسبة أضعفَ لكونها بين العقول النازلة، فتكون نسبتها ضعيفة نازلة؛ و كلّما استوفتْ نسبة من هذه النسب العقلية أفاضتها على الأفلاك بواسطة الكواكب التي هي كالأعضاء الرئيسة القلبية؛ و أفاضت الكواكبُ و الأفلاكُ تلك النسبةَ على البسائط العنصرية و المركبات من المعادن و النبات و الحيوان و الإنسان بحسب أحوالها؛ و قبلتْ هذه الأشياءُ مقتضى تلك النسبة بحسب قبولها و استعدادها.

و لايبعد أن تكون الأعمارُ في أول الدور أطولَ من الأعمار التي تكون في الأخير؛ لقوة النسبة في الأول و ضعفِها في الأخير؛ و كذا تكون العلوم و السياسات و الصنائع و الأفكار و التخيلات أقوى أيضاً؛ فتختلف هذه الأشياء[2] في الشدة و الضعف بحسب وقوع تلك النسبة في هذا العالم[3].

و بالجملة، كل ما يحدث في العالم من الآثار و الأحوال من السعادة و الشقاوة و الخير و الشر و غير ذلك، فمن آثار[4] الكواكب و الأفلاك؛ و تلك فمِن[5] آثار العقول و نِسبها و أحوالِها؛ و وقوعُها بسبب فيضها على الكواكب و الأفلاك عند قبولها لتلك النسبة بسبب الحركات المناسبة المستعدّةِ لفيضان تلك النسبة عليها.

ثم تفيض الأفلاك و الكواكب تلك النسبةَ العقلية على المستعِدّات العنصرية ـ بسائطِها[6] و مركباتِها ـ بسبب الحركات الموجبة المُعدّة لأن تقبل تلك النسبة العقليةَ، فتصير حينئذ بسبب البروز إلى عالم الحس و تجسّمِها و

---

۱. د: كما.

۲. د: ـ مقتضى تلك النسبة بحسب قبولها و استعدادها ... أقوى أيضاً فتختلف هذه الأشياء.

۳. د: ـ العالم.

۴. د: ذلك الآثار.

۵. د: من.

۶. د: بساطتها.

تكثّفِها بذلك[1] مجسّمةً و[2] في عالم المُثُل المعلّقة بحسب مقتضاها[3].

فإذا تمّت الأفلاكُ و الكواكب استيفاءَ المناسبات العقلية، و أفاض الشمس و القمر و سائر الكواكب ما في طبائعها و طبائع البروج و قُوى الأفلاك، و نفد[4] ما في البروج و الأفلاك من الروح و الريحان و السرور و الشرور[5]، و استوفتْ إفاضةَ المناسبات العقلية[6]، كانت القيامة الكبرى.

فالأفلاك خزائن اللّٰه الجسمانية، و العقول خزائنه الروحانية؛ و هي غير نافدة[7] أزلاً و أبداً؛ و هي واصلةٌ إلى الأرض على سبيل التدريج، أي[8] إنّها إنّما تصل إلى العالم العنصري بواسطة الحركات الفلكية و تبدّلِ أوضاعها؛ فبحسب كل وضع تخرج مناسبةٌ مناسبةٌ على الترتيب النازل من العلو إلى السفل؛ و لمّا استحال الإتيان على جميع الأوضاع دفعةً، فكذلك[9] استحال حصول تلك المناسبات دفعةً؛ فكل حادث في عالمنا هذا فهو أثرٌ واحد من تلك المناسبات المختلفة المتنوّعة الكثيرة، سواء كانت حركة أو سكوناً.

قال اللّٰه تعالى ﴿إنّا كلّ شيء خلقناه بقدر﴾[10] و ﴿إنْ من شيء إلّا عندنا خزائنه و ما ننزّله إلّا بقدر معلوم﴾[11] و قال الحكيم الفاضل فيثاغورس: إنّ بين[12] العقول و هيئاتها النورانية نِسب[13] عدديةٌ يعني أنّ العدد أمر عقلي لا وجود له إلّا في العقل دون الخارج. و بين الأعداد مناسبات و مشاركات و مباينات كثيرة و هي ظلال و أمثلةٌ للأمور العقلية؛ و كذا كل نوع من الأنواع الجسمانية و المثالية و صفاتهما و أحوالهما إنّما هي ظلال لذوات[14] و صفات في العالم العقلي ثابتة غير متغيرة و لا متبدلة.

---

١. د: ـ بذلك.
٢. د: ـ و.
٣. د: ـ بحسب مقتضاها.
٤. ن: نفذ.
٥. د: ـ الشرور.
٦. د: ـ العقلية.
٧. ن: نافذة.
٨. د: يعني.
٩. د: كذلك.
١٠. سورة قمر، آية ٤٩.
١١. سورة حجر، آية ٢١.
١٢. ش: ـ بين.
١٣. ش: ليست.
١٤. د: الذوات.

فإذا أعدّتْ الحركاتُ الفلكية بواسطة نفوذ الأشعة الكوكبية[١] المناسبة لنوع من الأنواع بالإعدادات الجسمانيةِ المناسبةَ المأخوذة من مناسبات الأمور العقلية، أفاضت العقولُ[٢] حينئذ عند كمال المناسبة و الاستعدادات الجسمانية مناسباتِها العقليةَ و الأحوال الروحانية؛ فيتمّ النوع حينئذ و يكمل و يبرز إلى الوجود الخارجي، و معه جميع ما يحتاج إليه من الصفات الجسمانية الكائنة الحاصلة من الصفات العقلية الروحانية[٣].

و إن أردتَ أن تعرف شيئاً من كيفية[٤] التأثيرات الفلكية و الأشعة الكوكبية المتناسبة و المتنافرة الكائنة من الأشعة المجردة العقليةِ، فعليك بمعرفة صناعة النجوم ـ لاسيّما الأحكام و الهيئة ـ و خواص[٥] الأجسام و معرفة طبائعها و تراكيبها؛ فإنّ النسبة العقليةَ ساريةٌ في جميع الأجسام.

و مثال ذلك أنّ الأجسام السماوية من الأفلاك و الكواكب، مظاهر و مرايا للمجرّدات؛ و تصل بسببها الآثارُ و النسبة العقليةُ إلى جميع الأجسام؛ فإذا دارت الأفلاكُ و وقعت الاتصالات الكوكبيةُ و الأوضاع الفلكيةُ من المقارنة و المقابلة و التثليث و التسديس و التربيع و غيرِ ذلك من الأمور، و كل[٦] ما يقع من الاتصالات و الأحوال، فإنّما يكون ذلك سبباً[٧] و علةً لنزول مناسبة عقلية لائقة بذلك الاتصال؛ فإن كان ذلك الاتصال و الهيئات الواقعة على وجه أكمل و أتم وقعت من النسبة ما[٨] يناسبها.

و هذا كما إذا كانت السيارات في أوجاتها[٩] و أشرافها و بيوتها[١٠] أو حدودها، و يكون بعضها من بعض على أفضل ما يكون من النسبة العددية الموسيقية؛ فإنّ ذلك يقتضي سريان أشعة عقلية من المجردات على حسب تلك

---

١. ب: الكواكب.
٢. ب: العقل.
٣. د: ـ الروحانية.
٤. د: نفسه.
٥. د: ـ الفلكية و الأشعة الكوكبية ... صناعة النجوم لا سيما الأحكام و الهيئة و خواص.
٦. د: فكل.
٧. ب: فإنّما ذلك شيئاً.
٨. د: ـ ما.
٩. ن: أوجانها؛ د: أرجانها.
١٠. د: إشراقها و ثبوتها.

النسبة بتوسط الكواكب و الأفلاك إلى[1] جميع الأجسام السفلية؛ و تقبل الأجسام السفلية تلك الآثارَ لا على السواء بل بحسب كمالاتها[2] و استعداداتها من العلوم و المعارف و الأعمال و الأخلاق و الحركات و السكنات و النشو و النمو و التغذي و التوليد و غير ذلك من الأحوال على حسب ذلك الوضع و الشكل؛ و تسمّى أمثال هذه الاتصالات «سَعديةً»؛ و إن كان الأمر بخلاف ذلك تسمّى اتصالات «نحسيةً»[3]؛ فإنّ في العالم العقلي مناسبات عزٍّ و شرف و محبة[4] و قهرٍ و ذلٍّ و غير ذلك.

و معنى كون الأجرام العلوية متناسبة[5] كون أفعالها و تأثيرات الكواكب في هذا العالم إنّما هي بحسب مناسباتها من الأرض، أعني نِسب أجرامها إلى جرم الأرض و أبعادها من مركز الأرض أو بحسب تناسب حركاتها بعضِها من بعض.

و على هذا المثال يمكنك استخراج الباقي.

بحث و[6] تحصيل

اعلم أنّ الأجسام الحسية من الأفلاك و الكواكب و العناصر لمّا كان بعضها محيطاً و مشتملاً عليه:

فالأرض[7] في المركز مشتملة عليه و هي أكثف الأجسام و أغلظُها و أظلمها؛ و يحيط بها الماء الذي هو ألطفُ منها بكثيرٍ إحاطةً غير تامّة؛ ثم الهواء المحيط بالماء الذي هو ألطفُ منه[8] بكثيرٍ إحاطة تامةً؛ ثم يحيط بالهواء أفلاك القمر و هي ألطف منه بكثير؛ و هكذا الأفلاك الباقية بعضها ببعض الأعلى بالأدنى على النسبة المذكورة، أي[9] إنّ[10] بين المُحيط و المُحاط نسبة اللطف و التعلق، و هو أن يكون الأعلى ألطفَ و أشف و أصفى من الأسفل و أقرب إلى

---

۱. د: في.
۲. ش: كمالها.
۳. ن: بخسية.
۴. ن: محنة.
۵. ش، د: مناسبة.
۶. د: ـ و.
۷. ش: كالأرض و الأرض.
۸. ش: + ببعض.
۹. د: يعني.
۱۰. ش: إن كان.

الروحانية[1]؛ حتى ينتهي ترتيب[2] الأجسام على تلك النسبة إلى فلك[3] الأفلاك و محدِّدِ الجهات الذي هو منتهى الإشارات الحسية المحيطِ بجميع الأجسام، و هو أصفاها و ألطفها و أشفّها[4] و الطافي فوقها كلها.

و له طرفان: جسماني، به[5] يحيط بجميع الأجسام و يماس سطحُه الأدنى السطحَ الأعلى من الثوابت؛ و روحاني، بسبب شدة لطافته[6] و شفيفه القريبة من لطافة النفس الناطقة؛ و لذلك[7] استغنى عن المكان و الزمان و الجهات؛ بل هو علة الأمكنة بسبب ذاته؛ و علة الزمان بسبب صفاته.

إذا فهمتَ هذا في الأجسام، فافهم مثلَه في الأنوار العرَضية التي لهذه الأجسام؛ فإنّها يحيط بعضُها ببعضٍ ـ الأقوى و الأشد نوراً بالأضعف و الأنقص نوراً ـ فإنّ أضعف الكواكب نوراً يحيط بالأجسام؛ ثم يحيط الأقوى بالأقوى نوراً من الثوابت و السيارات؛ حتى ينتهي الأمر إلى أقوى الثوابت نوراً، كسهيل و الشِعرىٰ و الدَبَران[8] و غيرها؛ ثم من السيارات إلى المشتري و الزهرة و القمر، ثم الشمس و هو النيِّرُ الأعظم[9] نورانيةً الأكرمُ المحيطُ بجميع الأنوار، الطامسُ لها، كإحاطة الحق الأول بجميع أنوار المجردات العقلية.

و تكون نسبة[10] إحاطةِ الفلك الأعلى بالأجسام و قهرِه لها و لطفِه و صفائه و شدة شفيفه و روحانيتِه، كنسبة إحاطة نور الشمس و لطافتِه[11] و شدة نوره و روحانيتِه إلى باقي الأنوار العرَضية؛ فيكون نور الشمس أقرب إلى الروحانية من سائر الأنوار و الأجسام، لإحاطته و نفوذه[12] في سائر الأجسام إلّا مقدار مخروط ظل الأرض.

و أمّا المجردات العقلية من النفوس و العقول و الباريُ تعالى، فإنّك تجد

---

١. د: الروحانيات.
٢. د: بترتيب.
٣. ب: ذلك.
٤. د: ـ أشفّها.
٥. ش: ـ به.
٦. د: كمال خاصة.
٧. د: كذلك.
٨. ستارهٔ قدر اول صورت فلكى ثور. (مصحح)
٩. د: + و.
١٠. د: ـ نسبة.
١١. ن: لطفاته.
١٢. د: نوره.

النورَ الأشد محيطاً بالأضعف إلى أن ينتهي الأمرُ في النفوس إلى النفس الكلية التي هي أشدُّ عالم النفس نوراً و شفيفاً و صفاء و لطافةً.

ثم يحيط بعد ذلك العقلُ الأشد نوراً بالأضعف نوراً على الترتيب، حتى ينتهي الأمر إلى العقل الأول المحيطِ بجميع النفوس و الأجسام و أنورها؛ و نورُ المبدع الأول[١] محيطٌ بالعقل و بجميع العقول و النفوس و العوالم المثالية التي حكمُها حكمُ عالم الأجسام من وجهٍ، و الروحانيات من وجهٍ آخر[٢] في النسبة المذكورة و الأحكام؛ و كذا يحيط بالعوالم الجسمانية و أنوارها العرْضية، و هو تعالى قاهرٌ لها و نافذ فيها نفوذَ نور الشمس في الأجسام الشفّافة اللطيفة، و قهره لها كقهر النور[٣] الشمسي لسائر الأنوار العرْضية؛ و كذلك حكمُ العقلِ الأول و النفسِ الكلية بالنسبة إلى ما بعدهما من العقول و النفوس.

فالعوالم[٤] على اختلافها باللطافة و الكثافة و الجسمية الحسية و المثالية و النفسية و العقلية و اللاهوتيةِ، محيطةٌ بعضها ببعضٍ ـ الأعلى بالأدنى و الأشد نوراً بالأضعف و الألطف بالأكثف ـ على الوجه الذي ذكرناه من النسبة و الترتيب لا تباينَ بينها و لا انفصالَ؛ كان المجموع عالَماً واحداً مركّباً[٥] من أعضاء و آلات و هيئات كثيرةٍ مشتملاً[٦] على قوى من الروحانيات لاتتناهى؛ يبتدئ من العلة الأولى الذي هو أشدّها لطفاً و صفاء و هو النور المحض القاهر لجميع الموجودات و ينتهي إلى ما يقابله من الكثافة و الظلمة و الغلظ، و هي الأرض و العوالم الباقية يترتّب[٧] فيما بينهما.

و كلّما قرب الشيء من البارئ تعالى، لطف و صفا و طفا و نفذ في سائر العوالم الباقية و غاب عن الحس؛ و كلّما قرب من الأرض كثف و غلظ و رسب و ظهر[٨] للحس.

---

١. د: ـ بالأضعف نوراً على الترتيب حتى ينتهي ... و أنورها و نور المبدع الأول.
٢. د: ـ آخر.
٣. د: نور.
٤. د: و العوالم.
٥. ن: عالم واحد مركب.
٦. ن: مشتمل.
٧. ن: بترتب.
٨. د: فظهر.

[ماوراء الفلك الأعلى أفلاك روحانيه مثالية]

و اعلم أنّ السطح الأعلى من الفلك الأعلى لايجوز أن يكون مماسّاً للعدم؛ كما يقال إنّ وراءه لا خلأ و لا ملأ ليلزم من ذلك أن يكون وراءه عدم محض؛ فإنّ الأمر الوجودي لايجاور العدم و لايماسّه؛ بل وراءه فلك روحاني مثالي قائم بذاته لا في مكان و لا زمان؛ و هو و إن كان محيطاً به إحاطة روحانية فهو نافذ في جميع الأجسام و المجردات و سارٍ فيها على ما هو الحال في الأمور الروحانية.

ثم يحيط بذلك الفلك الروحاني أفلاكٌ أخرى روحانية، فالأصلية متناهيةٌ و الحاصلةُ بعد الإبداع غير متناهية؛ و هي طبقات كثيرة لا تتناهى إلّا من جهة العلة الأولى، إلّا أنّه كلّما علا و لطفَ و صفا حتى ينتهي الأمر إلى جسم فلكي مثالي يقرب مرتبته[1] من[2] مرتبة النفس الكلية؛ ثم يذهب الترتيب صاعداً إلى أن ينتهي إلى العقل الأول و[3] العلة الأولى.

ثم إنّ الفلك الروحاني المحيط بالفلك الأعلى و ما فوقه من أفلاك عالم المثال، كما هي محيطةٌ بالأجسام الفلكية و نافذة فيها، فهي أيضاً تحيط بالأجسام العنصرية و المركّبات المعدنية و النباتية و الحيوانية من عالم المثال، و هي «المُثُل المعلَّقَةُ» في الهواء الروحاني القائمةُ بذاتها النافذةُ في الأجسام الساريةُ فيها.

و نسبة إحاطة النفس الناطقة البشرية ببدنِها و بسائر العوالم، كنسبة إحاطة النفس الكلية ببدنِها، أعني مجموع العالم الجسماني و بسائر[4] العوالم؛ و كنسبة إحاطة العقل بذاته و بسائر[5] الأشياء؛ و كنسبة الباريْ تعالى إلى إحاطته بذاته و بسائر الموجودات؛ إلّا أنّ الإحاطة في الأعلى أعظم و أتم و أكمل ممّا هو أدنى.

---

١. ن: مرتبة.
٢. د: ـ من.
٣. ب: في.
٤. د، ب: و سائر.
٥. د، ب: و سائر.

و أنت إذا عرفت نفسك الناطقة و تركبت[1] بدنك[2] و إحاطتك بالأشياء علماً سهل عليك تصور هذه الأشياء و معرفتها؛ فكل[3] واحد من المجردات النورية يحيط[4] بالمجردات التي هي دونه في المرتبة و ينفذ فيها؛ و يشاهد ما فوقه من المجردات[5] التي هي أشدّ نوريةً و أجلّ مرتبة منه و يعرفها، إلّا أنّه لايحيط بها و لاينفذ فيها إحاطةً تامة و نفوذاً كاملاً؛ كما أنّا نشاهد قُرصَ الشمس بالبصر و نعرفه إلّا أنّه ليس لنور بصرنا من القوة النورية ما يحيط بذلك و ينفذ فيه. و هذا الحكم[6] مستمرٌّ في جميع الأنوار العقلية و النفسية و الجسمانية العرضية؛ فالعقل[7] الأول مع شدة نوريته لايتمكّن من مشاهدة البارئ تعالى على سبيل الإحاطة للعلة المذكورة؛ و النور الناقص كمثالٍ و أنموذج للنور التام؛ افهمْ هذه اللطائف! فبمعرفتها تصير حكيماً فيلسوفاً؛ و إن لم يتيسر لك فهمُها[8] و لا الوقوف عليها فأنت بعيد من الحكمة و تصوّرِها.

[العوالم تترتّب من الألطف فالألطف و تتناسب أطرافها]

و يجب أن تعلم أنّ هذه العوالم إذا شرعت تترتب من الألطف ـ الذي هو العلة الأولى ـ فالألطف، حتى انتهت إلى العقل الأخير ثم إلى النفس الكلية حتى تنتهي إلى أضعف النفوس.

و كانت العوالم تتناسب[9] أطرافها فتكون نسبة لطافة العقل الأخير[10] إلى النفس الكلية كنسبتها إلى ما يتلوها من النفوس؛ و هكذا تذهب النسبة نازلةً إلى آخر مرتبة النفوس فتكون نسبة لطافتها إلى لطافة الجرم الأعلى كنسبة لطافته إلى[11] فلك الثوابت؛ و هكذا إلى أن ينتهي الأمر إلى فلك القمر؛ و تكون نسبة

---

۱. ن، ب: فتركبت؛ ظاهراً «تركُّب» درست است.
۲. د، ب: بذلك.
۳. ش، د: و كل.
٤. ب: محيط.
٥. د: ـ يحيط بالمجردات التي هي دونه في المرتبة و ينفذ فيها و يشاهد ما فوقه من المجردات.
٦. د: ـ الحكم.
۷. د: و العقل.
۸. ن: فهما.
۹. ش: تناهت.
۱۰. ش: الآخر.
۱۱. د: ـ إلى.

لطافة[١] فلك عطارد[٢] إلى فلك القمر كنسبة لطافة فلك القمر[٣] إلى فلك النار، حتى تنتهي النسبة في الترتُّب[٤] إلى الأرض التي هي أكثف العوالم.

و في كثافتها حكمة عظيمة لتكون مستقرّاً للمركّبات العنصرية؛ و لولا ذلك لما قبلتْ الفيض الجرمي و العقلي و حفظتْهما[٥] مدةً؛ فكان[٦] العالم عالَماً واحداً، له طبقات كثيرة مختلفة مترتبة من الألطف[٧] فالألطف حتى تنتهي إلى الأكثف فالاكثف، فالعوالم بأسرها منظومة مترتبة كأنّها عالَم واحد:

ابتدأ من عالم العقل الذي أوّله العلة الأولى و آخره العقل الأخير القريب جوهره من جوهر النفس الكلية؛ لأنّ آخر كل عالم و أوّل الذي دونه يتقاربان و يتناسبان و لذلك[٨] يرتبط كل عالم بالعالم الذي يليه.

ثم آخر مرتبة النفوس يتصل بأوّل مرتبة عالم المثال و الأشباح و يتقاربان بالجوهرية.

و آخر مرتبة عالم المثال يتصل بأول عالم الأجسام أعني الفلك الأعلى و يتقاربان بالجوهرية و يتناسبان بالماهية.

و ينتهي عالم الأجسام[٩] الحسية إلى الأرض التي هي آخر العوالم و أكثفها.

فهذه بحوث نفيسة شريفة يجب أن يتفطن لها و لايسوغ للعقلاء[١٠] إهمالها.

---

١. ش: ـ إلى لطافة الجرم الأعلى كنسبة لطافته إلى فلك ... الأمر إلى فلك القمر و تكون نسبة لطافة.
٢. ن: عطاهرُ.
٣. د: ـ كنسبة لطافة فلك القمر.
٤. د، ش: الترتيب.
٥. ن (نسخه بدل): حفظهما؛ د، ب: حفظها.
٦. د، ش: و كان.
٧. د: اللطف.
٨. ش: كذلك.
٩. ش: ـ أعني الفلك الأعلى و يتقاربان بالجوهرية و يتناسبان بالماهية و ينتهي عالم الأجسام.
١٠. د: العقلاء.

الفصل الحادي عشر
في تحقيق العالم المثالي الشبحي

قد عرفت في كتاب النفس في مباحث القوى و صور المرايا من العلم الطبيعي أنّ الصور الخيالية التي يتخيلها الإنسان في اليقظة أو يراها في النوم، ليس شيء منها في الدِماغ و لا في جزء من أجزائه ـ أيّ جزء كان ـ للبراهين[1] المذكورة أنّ الكبير كنصفِ كرة العالم، أو الجبل العظيم لايمكن انطباعه في الجزء الصغير من الدماغ؛ و ليست موجودة في عالم الحس و إلّا لرآها كل سليم الحس و ليس كذلك؛ و ليست عدماً محضاً لأنّ العدم المحض لايمكن أن يتصور و لايتخيل، و نحن نتصور هذه الصور الخيالية تصوراً صحيحاً تاماً و نميّز[2] بينها و بين غيرها من الصور الحسية و الخيالية و نحكم أيضاً أنّها تشارك غيرها من الصور الحسية و الخيالية[3]، و لا شيء من العدم المحض يشارك غيره و لايمتاز عنه؛ فلا شيء من الصور الخيالية و الصور التي يراها النائمون بعدم محض؛ و إذا لم تكن عدماً محضاً و لا هي في جزء من أجزاء الدماغ و لا في العالم الحسي تعيّن أن تكون لا محالة في عالَم آخر.

و يسمى ذلك العالم بـ«العالم المثالي» و «الخيالي» و هو فوق عالم الحس و المكان، و دون عالم العقل، فهو متوسط بين هذين العالَمين.

---

١. ش: البراهين. ٢. ن: تميز.
٣. د: ـ و نحكم أيضاً أنّها تشارك غيرها من الصور الحسية و الخيالية.

و جميع مايتخيله أربابُ العلم الرياضي من الأشكال و المقادير و الأجسام و ما يتعلق بها من الحركات و السكنات و الأوضاع و الهيئات و السطوح و الخطوط و النقط و غير ذلك من الأحوال فجميعه موجود في هذا العالم الأوسط. و لهذا سمّاه الحكماء بـ«الحكمة الوسطى» و «العلم الأوسط».

و كذلك صور[1] المرايا ـ كما عرفت ـ ليست في المرايا للأدلة[2] التي ذكرناها في العلم الطبيعي؛ و ليست منطبعة في الهواء و لا في البصر و ليست بعدم محض بعد مشاهدتها؛ فهي لا محالة في هذا العالم المثالي المذكور. و ذكر الشيخ الإلهي في حكمة الإشراق[3] أنّ جميع ما يُرى في المنام من الجبال و البحار و الأرضين و الأصوات العظيمة الهائلة و الأشخاص الكثيرة الكبيرة[4] كلها مُثُل قائمة لا في مكان و محل؛ و كذا الأعراض التي لا تقوم عندنا إلّا بالأجسام ـ كالطعوم و الروائح و الأصوات و الكيفيات الفعلية و الانفعالية الأربعة و غير ذلك من الأعراض ـ مُثل قائمة لا في مادة.

و ليس كما ذكره المشاؤون أنّ جميع ما يتخيل أو يرى في المنام يكون في بعض تجاويف الدماغ، لما ذكرنا أنّ البحر العظيم أو الجبل الهائل أو[5] غيرهما من الأجسام المفرطة الكِبَر كيف يسعها تجاويف الدماغ الذي هو بالنسبة إليها في غاية ما يكون من الصغر؛ فيجب أن يكون في العالم المثالي الخيالي[6].

و أنت فقد علمت في مباحث الصوت أنّ القلع و القرع و تموُّج الهواء ليس جزءاً من حقيقة الصوت، فلايلزم أن يكون الشيء الغير الموصوف بهذه الأشياء خالية[7] عن الصوت، لجواز أن يكون له أسباب و[8] شروط أخرى، كما

---

١. ش: الصور. ٢. ش، د: بالأدلة.
٣. حكمة الإشراق، ص ٢٤٠ با شرح و تفصيل شهرزوري.
٤. ش، د: ـ الكبيرة. ٥. د: و.
٦. د: و الخيالي. ٧. ن: خالياً.
٨. د: ـ و.

كان عندنا الهواء و القلع و القرع سبباً و شرطاً لحدوث الصوت[1].

فالعالَم الأثيري لاتعلَّل أصواتُه بالهواء لخلوّه عنه؛ و ليس هناك قلع و قرع فيجب أن تعلَّل بأمر[2] آخر كما تعلّل أصواتُ العالم المثالي بكونه صوتاً فقط لا بالهواء و لا بالقرع و القلع.

و كذا بصر الأفلاك و سمعُها و شمّها غير مشروط بالعين و لا بالأنف و لا بالأُذُن، و جسم الفلك لملاسته و صقالته كالرطوبة الجليدية الصقيلة[3]؛ فكل[4] فلك ذاته لنفسه عينٌ ينظر به ذاتَه و جميعَ عالم الأجسام من الأثيري و العنصري، و لذلك[5] يسمع بذاته جميع الأصواتَ العاليةَ و[6] السافلةَ لأنّ ذاتَه لصقالته و ملاسته و لطافته يقوم مقامَ الجلد الممدود على الصماغ مدّ[7] الجلد على الطبل؛ فيسمع بكلِّه و يبصر بكلِّه و يشم بكلِّه؛ لأنّ ذاته يقوم مقام زائدتي[8] مقدم الدماغ؛ و قوة السمع و البصر و الشم لايكون في جزء مخصوص منه دون غيره بل ذلك في كله؛ فكما[9] أنّ[10] كلَّه آلةٌ لهذه القوى، فكذلك القوى في كلِّه لا في جزء منه لفضيلته و شرفه.

و للأفلاك لمسٌ و كلها آلة للمس لاتّصافها بالحياة، و اللمسُ يتبع الحياة الجسمانية، و إن كان في الأجسام العنصرية تُعلَّل مع ذلك بالكيفيات الأولى المتضادة؛ و الأفلاك بهذه تشارك الحيوان[11] الأرضي لكونه عامّاً فيه[12] مبثوث فيه غير مختص بعضو معيّن.

و لا ذوق للأفلاك لعدم تحلّلِ أبدانها و فائدة وجود الذوق في الحيوان إنّما هو لذلك.

---

۱. ش: شرط الحدوث الصوت؛ د: شرطاً لحصول الصورة.
۲. ش: فيجب تعلّل أمر.
۳. د: الصقلية. قوله: «كالرطوبة...» خبر لقوله: «و جسم الفلك...». (مصحح)
٤. د، ش: و كل.
٥. د، ش، ب: كذلك.
٦. د: ـ و.
٧. ب: مدّا.
٨. ش، ب: زائد في.
٩. د، ش: و كما.
۱۰. ش: كله كلي لأنّ.
۱۱. ش: للحيوان.
۱۲. د: + غير.

و كما أنّ أجسام الأفلاك في غاية اللطف[1] و الصفاء و القوة و الشوق الغير المتناهي، فكذلك هذه القوى تكون مناسبة[2] لتلك الأجسام في القوة و المتانة و الشرف و الفضيلة.

و كما لا نسبة لأجسامها إلى أجسامنا فلا نسبة للقوى إلى القوى، إلّا من حيث الأمر العام الذي هو الإدراك. و لا نسبة[3] للقوى الفلكية من حيث الشدة و الصفاء و الإدراك إلى قوانا.

و الأسباب و الشروط الموجبة لحصول الرؤية و السمع و الشمّ فيها غير الأسباب و الشروط الموجبة عندنا لذلك.

و إذا عرفت هذا في عالم الأفلاك و مخالفتها للقوى الحيوانية مع كونهما من العالم الحسي، فلاتتعجّب من مخالفة عالَم المثلِ العالَمَ الحس مخالفة أكثر من ذلك؛ فإنّ المحسوسات بالحواس الخمسِ من الأعراض التي لا تقوم عندنابالأجسام، فإنّها في عالم المثل المعلقة قائمة بذاتها لاتحتاج إلى سبب آخر غير ذاتها.

و كل ما في عالمنا هذا من الأفلاك و الكواكب و العناصر و المركبات و الحركات و سائر الأعراض موجودة في العالم المثالي، إلّا أنّه تكون هذه الأشياء في عالم المثل ألطف و أحسن و أشرف و أفضل ممّا في عالمنا هذا لقربها من المبدأ الأول و المبادئ العقلية.

و يجب أن تعلم أنّ العالم المثالي عالمٌ عظيم شديد الفسحة لا ضيق فيه أصلاً؛ لأنّ الضيق إنّما يكون في الأمكنة و الأبعاد الهيولوية، و الصور هناك قائمة بذاتها لاتحتاج إلى مادة فلاتحتاج إلى مكان إذ المكان إنّما يحتاج إليه ذو المادة؛ فلا تزاحمَ بين تلك الصور الروحانية على محل أو مكان.

و أصل العالم المثالي المبدَع ـ الحاصل من المبادئ العقلية ـ من الأفلاك و

---

۱. د: اللطافة.
۲. از اينجا تا عبارت: «الاستعدادات و الأوصاف الحاصلة المكتسبة من الأبدان» در ص ۳۶۸ از نسخه د افتاده است.
۳. ش: فلا نسبة.

الكواكب و نفوسها و العناصر و المركبات من المعادن و النبات و الحيوان و الإنسان متناه، لاحتياجها إلى عللٍ و جهاتٍ عقلية متناهية للبرهان القائم على نهاية السلسلة المترتّبة العقلية؛ فيجب إذا كانت العلل العقلية متناهية[١] أن تكون معلولاتها المثالية و الحسية أيضاً متناهية؛ و لكن يتصور فيها اللانهاية من جهة أخرى فإنّ العالم المثالي يحذو حَذْوَ العالم الحسي.

فكما[٢] أنّ العالم الحسي أفلاكه و كواكبه دائماً في الحركة، و العناصر و المركبات دائماً في قبول الآثار الاستعدادية من الأفلاك و النفوس من الأملاك إلى غير النهاية، فكذلك العالم المثالي أفلاكه و كواكبه دائماً في الحركة؛ و الأشباح العنصرية و صور المعادن و النبات و الحيوان و الإنسان دائماً تقبل من آثار تلك الحركات المثالية و إشراقات العوالم العقلية، لمناسبتها للأشباح المجردة في التجرد عن المادة فتقبل لذلك الإشراقات العقلية و يحصل من تلك الإشراقات بحسب قبول تلك الأشباح أنواعُ الصور المختلفة من الأفلاك و الكواكب و العناصر و صور المعادن و النبات و الحيوان و الإنسان بسبب المناسبات المختلفة الموجودة في ذلك العالم إلى غير النهاية.

و قد تحصل هذه المُثل المعلّقة على سبيل الحدوث و التجدّد بسبب حدوث الصور في المرايا الصقيلة و التخيّلات الحيوانية؛ فيجوز أن تبطل هذه الصور بعد حصولها بالمقابلة و التخيل؛ فلاتبقى بعد زوال المقابلة أو التخيل قائمة بنفسها مستقلة بذاتها كباقي الصور الثابتة في عالم المُثل.

و قد تخلع الأنوارُ المجردة الفلكية و الكوكبيةُ الصورَ التي تظهر في المرايا و التخيلات لتصير مظاهر لها في البرازخ عند المستبصرين.

و قد تخلعها الأنوارُ المجردة العقلية؛ و ما تخلعها الأنوار المجردةُ تكون نوريةً و تصحبها إريحيةٌ روحانية؛ فتحصل الصورُ المختلفة المثالية بالشيئين المذكورين إلى غير النهاية على طبقاتٍ شتّى[٣] مختلفةٍ باللطافة و الكثافة؛

---

١. ش: ـللبرهان القائم على نهاية السلسلة المترتبة العقلية فيجب إذا كانت العلل العقلية متناهية.
٢. ش: و كما.
٣. ن: شيء.

فلايتناهى أشخاص هذا العالم المثالي لحصول الأشخاص الغير المتناهية بالعلّتين المذكورتين و إن كانت طبقاته متناهية.

و في هذا العالم العظيم الغير المتناهي أشباحٌ كثيرة للعلة الأولى و للعقل الأول، على غاية ما يكون من الكمال و التمام و الحسن و البهاء على أفضل ما يمكن أن يكون؛ و كذا لباقي[1] العقول لكل واحد أشباحٌ كثيرة على صور أشياء[2] مختلفة بحسب شرف العقل و فضيلته للأشرف أشرف[3] و الأخسّ أخسّ؛ و هي المظاهر التي يظهرون بها في هذا العالم بحسب وجود العلل المقتضية لظهورهم هاهنا.

و[4] مثال كل شيء ممّا هاهنا ـ سواء كان جوهراً أو عرضاً ـ فهو في عالم المثل المعلقة قائم بنفسه؛ فإنّ المادة لمّا عدمت فيه فلاتكون الأعراض حالّةً فيها منطبعة؛ و إن كنّا نحن نرى أنفسنا أحياناً ـ في نوم أو غيره ـ ملتذّةً بمآكل و مشارب لها طعوم حسنة و ألوان مشرقة و روائح طيبة؛ و لكن ليس ذلك على سبيل الانطباع لعدم المادة هناك؛ فإنّه لو كان هناك مادةٌ لكانت الأجسام هناك مركبةً من مادة و صورة، فكانت في عالَمِنا هذا ـ عالَمِ الحسِ ـ متميّزةً[5] يشاهدها كل سليم البصر و ليس كذا؛ فالصور و الأعراض المشاهدة في عالم المثال أشباح محضة و الأعراض متمثلة في تلك الأشباح لا على سبيل الانطباع بل على سبيل التمثّل و التخيّل لا غير؛ فجميع الأعراض القائمة عندنا بالمادة جواهر هناك لقيامها بنفسها و استغنائها عن الحلول الذي هو صفة الجواهر؛ فكل ما في عالم المثال جواهر بسيطة.

فهذا معنى أشار إليه الشيخ الإلهي رمزاً و بسطناه نحن.

و يمكن أن يقال إنّ تلك الأعراض المثالية ـ كالطعوم و الروائح و غيرهما ـ يتكيف بها تلك الصورُ الجسمانية المثالية لروحانيتهما بخلاف الأعراض التي

---

١. ن: الباقي.
٢. ن: شيء.
٣. ن: ـ أشرف.
٤. ش: + هاهنا.
٥. س، ب: متحيّزة.

عندنا المحتاجة إلى محلٍّ مادّي؛ و أنت فقد عرفت أنّ الصور و المواد منتفية على مذهب المشّائين و ليس في البسائط الفلكية و العنصرية إلّا الجسمية و الهيئات لا غير، فيجوز أن تكون الأجسام المثالية[1] ليس فيها إلّا الصور و الهيئات الروحانيَّتَيْنِ فإنّ الحالّ في الروحاني لابد و أن يكون روحانياً، فإنّا نعلم بالضرورة أنّا إذا أكلنا أو شربنا أو نكحنا أو شممنا أو أبصرنا لوناً أو سمعنا صوتاً في النوم أو في غيره فإنّا نلتذ بتلك الأطعمة و الأشربة و الأجسام و بما فيها من الطعوم و الروائح و الألوان و نلتذّ بما يخرج منها من الأصوات؛ فتلك الأجسام المثالية لا محالة متكيفة بتلك الأعراض الروحانية و الصفات الموجودة فيها.

و جميع ما في عالم المثال و العقل لا ضدّية بينها[2] و لاينافي بعضها بعضاً و لا تَمانُعَ و لا تزاحُمَ بينها على محل أو مكان. فإنّ الضدين هما الذاتان المتعاقبتان على موضوع واحد و مادة واحدة و بينهما غاية الخلاف؛ و ليس في العالم العقلي و المثالي موضوع و لا مادةٌ، فلا ضديةَ هناك و لا تزاحمَ بينها على محل أو مكان. و لمّا كانت هذه الصور الشبحية في غاية اللطف لا مكان لها و لا محلَّ فنتوهّم أحياناً ـ إذا رأيناها في نومٍ أو يقظة ـ أنّها تنتقل من حال إلى حال و من شكلٍ إلى شكلٍ، فيجوز أن يكون هذا الانتقال و الشكل جائزاً عليها في ذاتها للطفِها؛ و يجوز أن تكون غير منتقلة و لا متغيرة في ذاتها بل يتخيل ذلك و ليس كذا في نفس الأمر، بل تغيب عن المشاهدة و تحضر صورة أخرى كما إذا رأينا شخصاً معيناً من البشر؛ ففي حالة نظرِنا إليه تنقلب تلك الصورة إلى صورة[3] الفرس أو غيره من الصور و ليس[4] ذلك قلباً، بل مهما كان المظهر الموجب لمشاهدة ذلك الإنسان موجوداً فإنّا نراه؛ فإذا تغيّرَ المظهرُ الأول و حصل المظهر الثاني المقتضي لظهور الصورة الفرسيةِ، غابت الصورةُ الإنسانية سريعاً و ظهرت الصورة الفرسية كالبرق الخاطف؛ فيتوهّم الرائي أنّ الصورة

---

١. ن: + و.
٢. ش: بينهما.
٣. ش: + أخرى.
٤. ش: لكن؛ ب: لكن ليس.

الأولى الإنسانية انتقلت[1] إلى صورة الفرسية و ليس كذلك؛ فإنّ البرهان قد قام على امتناع قلب الأعيان مطلقاً.

و المثال البدني الذي تستعمله النفس الناطقة في النوم أو للفاضلينَ[2] في اليقظة، زعم الشيخ الإلهي أنّ المجرد عن المادة الذي هو ربّ النوع، هو الفائض للمظاهر البدنية على حسب أوصاف ذلك الشخص الذي له ذلك المثال و المظهر. و الصور المرئية في النوم حكمُها حكمُ الصور الظاهرة في المرايا و التخيل في حدوثها[3]، و أنّ كلَّها من فيض الأنوار العقلية و هي مظاهر للنفوس الناعسة تفاض بحسب الاستعدادات و الأوصاف الحاصلة المكتسبة من الأبدان[4]؛ و تظهر الأمثلة للنائم بحسب أوصافه داخلاً فيه[5] فإذا أفاضتها[6] جديدة[7] ثم رجعت النفس إلى استعمال[8] المظاهر الحسيةِ، تغيب تلك المظاهر المثالية باقيةً ثابتة في العالم المثالي، أو يكون مظهرها بعض البرازخ العلوية الفلكية.

و هذا أمرٌ ثالث من الأمور التي يتكثر بها ذلك و يتجدد به الصور و الأعراض المثالية إلى غير النهاية.

و يجوز أن تكون النفس تلبس المثال المظهري ممّا هناك من الصور الموجودة فيه على ما يليق بأحوال النفس و استعدادها لذلك؛ فإنّ النفوس، و إن كانت[9] غير متناهية من جهة الماضي و المستقبل، فالصور الشبحية البدنية و الأعراض غير متناهية في ذلك العالم المثالي.

و العالم المثالي له طبقات كثيرة لايُحصيها إلّا الباريُ تعالى و المبادئ العقلية. و كل طبقة فيها أشخاصٌ غير متناهية من الأنواع التي في عالمنا هذا. و

---

١. ش: انقلبت.
٢. ب: الفاضلين.
٣. ش، د: حدودها.
٤. از عبارت: «لتلك الأجسام في القوة و المتانة و الشرف و الفضيلة» در ص ٣٦٤ تا اينجا از نسخه د افتاده است.
٥. د: أوصافه و أخلاقه.
٦. ب: أفاضها.
٧. ب: جديره ما يناسبه.
٨. د، ش، ب: استكمال.
٩. د: ـ المثال المظهري ممّا هناك ... استعدادها لذلك فإنّ النفوس و إن كانت.

هذه الطبقات بعضها نورية مُلِذّة فاضلة شريفة و هي طبقات الجنان[1] التي يلتذّ بها المتوسطون من أهل الجنة. و هذه الطبقات أيضاً متفاوتة بعضها أفضل و أنور و بعضها دون ذلك و كذلك الطبقات المظلمة المولمة و هي طبقات الجحيم التي يتألم بها أهل النار متفاوتة في شدة الظلمة و الوحشة و بعضها دون ذلك.

فالطبقة[2] الفاضلة من الطبقات النورية متآخمة لعالم العقل فهي في أفقه، و الطبقة السافلة المظلمة هي آخر الطبقات متآخمة لعالم[3] الحس فهي في أفقه و باقي الطبقات التي لاتحصى كثرتها محصورة بين هاتين الطبقتين؛ و كل طبقة منها يسكنها قوم من الملائكة و الجن و الشياطين غير متناه عددهم.

فإذا ارتقيتَ في السلوك إلى هذه الطبقات فكلّما[4] وصلتَ إلى طبقة أعلى وجدتها ألطف و أكثر روحانية و نورية[5] و أحسن صوراً و أعظم لذة مما تحتها، و المقيم فيها لذاته أتم و أكمل من لذات المقيم في[6] الطبقة التي هي[7] دونها.

و جميع هذه الطبقات و إن اشتركت في أنّها فوق الزمان و المكان، إلّا أنّ الطبقة كلّما كانت أعلى كانت أشرف و أتم نورية و أصفى و أكمل روحانية. و هذا العالم الغير المتناهي لايتناهى عجائبه و لايمكن أن تدرك غرائبه في هذا العالم الظلماني و لايحيط بحقائقه على ما هو عليه إلّا المبدأ الأول تعالى و تقدس و المبادئ العقلية.

و بعض المشايخ ممن يقول بثبوت العالم المثالي يقول: إنّ الخيال حصّة من عالم المثال يجري منه مجرى الجدول من النهر العظيم[8] و يسميه بـ«الخيال المتصل» و يسمى عالم المثال بـ«الخيال[9] المنفصل». و لا بأس بتسمية الخيال المتصل جدولاً بالنسبة إلى عالم المثال الذي هو النهر الأعظم؛ لأنّه لمّا كانت[10]

---

۱. ش: الجنات؛ د: الجهات.
۲. ش: و الطبقة.
۳. د: للعالم.
٤. د، ش: و كلما.
۵. د: ـ و نورية.
٦. د: ـ في.
۷. د: ـ دونها.
۸. د: ـ من النهر العظيم.
۹. د: ـ من النهر العظيم.
۱۰. د: كان.

طبقاته كثيرة لاتُدرَك، و أشخاصُه غير متناهية، و لايدرَك أيضاً كثرةً[۱] تراكيبه و لا تفاصيله لقصور قوى النفس الناطقة عن[۲] ذلك، بل لاتدرك النفوس من تلك العجائب و الأشخاص إلّا القليلَ النزر، فلا جرم كان الخيال جدولاً صغيراً من عالم المثال الكبير.

[إشارة إلى ما في عالم المثال من الأشجار والثمار و...]

و لهؤلاء القوم كلام كثير في هذا العالم يصيبون في الإجمالات و أصل ثبوته و يخطؤون في بعض تفاصيله و يكثرون من ذكر الفروع دون الأصول؛ فيذكرون ما في ذلك[۳] العالم من الأشجار الهائلة الغير المتناهية من كل نوع و أنواع أخرى لاتوجد عندنا؛ تظلّ الشجرة الواحدة منها أهل الأرض؛ و أكثر ما فيها من أطايب الثمار الطيّبة و الفواكه الحسنة الطيبة الطعوم و الأرايح[٤]، كل واحدة منها أكبر من الجبل العظيم.

و كذلك هناك من الأطعمة الملِذّة المتنوّعة و الأشربة المختلفة الحلوة و غيرها ما هو لذة للشاربين:

فمنها، ما يجري على وجه الأرض كدجلة و الفرات و النيل و جيحون و سيحون ممّا لايحصى و لايدرَك كثرةً.

و منها، ما يكون في أنهار صغار و كبار.

و منها ما يكون في الأواني الكبيرة[٥] و الأحواض من أنواع الجواهر النفيسة؛

كذلك قصورهم العظيمة [المتقَنَة البنيان][٦] و المرافق من سائر الجواهر النفيسة[۷] و البساتين المرتّبة و الأنهار المطردة و الأطيار المتنوّعة المغرِّدة و الحور و الولدان الحسنة الجميلة، الساكنين في تلك القصور و البساتين؛ فقد

---

۱. ب: كثيرة.
۲. د: النفوس الناطقة من غير.
۳. ش: هذا.
٤. ب: الروح.
٥. د: الكثيرة.
٦. ن، د: المتفننة البيان؛ ش، ب: المتفننة البنيان؛ نسخه بدل ن: المتقنة البنيان.
۷. د: ـ و كذلك قصورهم العظيمة المتفننة البيان و المرافق من سائر الجواهر النفيسة.

يكون البستان و القصر له حدٌّ من الكِبَر يمشي الراكب المُجِدّ في طوله و عَرضه سنين؛ و هذه طبقات هي نفس الجنان الذي يلتذّ بها السعداء من المتوسطين.

و في الجملة، لايتمكن الكاملون من البشر من شرح عجائب هذا العالم و غرائب ما فيه من النعيم المقيم للسعداء[1]، و العذاب الأليم ـ من النيران العظيمة المحرِقة و الأهوال الهائلة و الحيوانات القبيحة المؤذِية من الحَيّات و العقارب و الأفاعي الواحدة، كالجبل العظيم و الليل البهيم و الأودية المظلمة و الجبال المُثلجة و غير ذلك من الأشياء المؤلِمة ـ للأشقياء من أهل النيران.

و ما أحسن ما وصف ـ صلى الله عليه و[2] سلم[3] ـ الجنة التي هي أحد طبقات عالم المثال النيِّرة بقوله: «فيها ما لا عين رأت و لا أُذُن سمعت و لا خطر على قلب بشر» و هذا فيه كفاية للذكي الفَطِن؛ و كذلك وصف[4] أحوال النار بقريب مما ذكرنا.

و لو شرعنا تفصيل[5] بعض أحوال هذا العالم العظيم لسوّدنا فيه مجلّداتٍ كثيرة و لمنأتِ على عُشر عُشره؛ فالباريُ تعالى و ما أبدعَ من المبدَعات و خَلَقَ من المخلوقات أعظمُ و أكملُ من أن يدركها عقول البشر؛ فلنتجاوز عن هذا الأمر العظيم و الخطب الكريم.

و لمّا كانت الأشباح المثالية الظاهرة في المرايا الصقيلة و الخيالات التي تظهر نوماً و يقظةً، ليست في المرايا، و لا في القوى الخيالية الدماغية، و لا أيضاً حالّةً في محلٍّ لاستغنائها بالقيام بذاتها في العالم المثالي الروحاني، و لايمكن أن تدركها القوى الحسية إلّا بمظاهر، فيجوز أن يكون لها مظهرٌ من هذا العالم تظهر بها أحياناً، كصقالة[6] تحصل في الهواء أو في بعض أجزاء الأرض أو في الماء المخصوص[7].

---

۱. ن: السعداء.
۲. ش: + و آله.
۳. د: وصف رسول الله.
٤. ش: يصف.
٥. ن: نفصل.
٦. ش: لصقالة.
۷. حكمة الإشراق، ص ۲۳۱ با شرح و مفصيل شهرزورى.

و قال الشيخ الإلهي في حكمة الإشراق[1] إنّها ربما تنتقل في مظاهره من مظهر إلى آخر؛ قال: و منها يحصل ضرب من الجن و الشياطين و قد شهد عنده جماعة كثيرة من أهل دربند و من أهل ميانج أنّهم يشاهدون هذه الصور كثيراً فكانوا[2] يرونهم في مجمع عظيم مراراً كثيرة، يظهرون لهم في كل وقت، إلّا أنّه لاتصل إليهم أيدي الناس و لا شيء من جوارحهم.

و قد شاهد أهل الرياضات و المجاهدات و الخلوات أحياناً أجساماً[3] مثالية غير ملموسة ليس مظاهرها الحس المشترك، بل تكاد تتدرع بجميع[4] البدن و تقاوم البدن و تصارع الناس[5].

ثم قال: و لِيَ في نفسي تجارب صحيحةٌ تدلّ على أنّ العوالم أربعة: أنوار مجردة عقلية، و أنوار مدبِّرة، و العالم الحسي بأفلاكه و كواكبه و عناصره، و العالم المثالي الذي فيه الصور المعلَّقة المستنيرة و الظلمانية؛ في المستنيرة[6] النعيم للسعداء، و في الظلمانية العذاب للأشقياء[7].

و كل حيوان و إنسان ممّا في عالم المثال[8] فله نفس متعلقةٌ به تعلُّقَ نفوسِنا بأبداننا؛ و بعض تلك النفوس الموجودة في ذلك العالم في أيّ طبقة كانت، هي من نفوس البشر[9] التي انقطع تعلّقُها من أبدان هذا العالم و تعلقت بأبدان ذلك العالم؛ فإن كانت الملكات التي لها فاضلةً و أخلاقُها حميدةً، تعلقت بالأبدان البشرية في أعلى الطبقات؛ و إن كانت الملكات و الأخلاق رَذِلَةً غير حميدةٍ، تعلقت بحسب ذلك بما يليق بها من الحيوانات العجم المنتكسة[10] في أسفل الطبقات.

و يجوز أن يكون بعض تلك النفوس ليست من النفوس البشرية التي انقطعت علاقتها من هذا العالم، بل يكون من فيض العقل المجرد الذي يتعلق به

---

١. همان‌جا.
٢. د: و كانوا.
٣. د: ـ أجساماً.
٤. د: لجميع.
٥. همان، صص ٢٣١ ـ ٢٣٢.
٦. د: ـ في المستنيرة.
٧. همان، ص ٢٣٢.
٨. د: المثالي.
٩. ش: ـ البشر.
١٠. ن: المتنسكة.

إيجاد بعض ما في عالم المثال.

ثم كل نفس تنقطع علاقته من ذلك العالم، تتجرّد بالكلية و تتعلق بـعالم العقل المحض؛ أو تنتقل إلى تعلق الأبدان الذي في الطبقة العليا؛ و هكذا ترتقي من طبقة إلى طبقة بعد أن تمكث في كل طبقة زماناً طويلاً أو قصيراً، بحسب ما فيها من[1] الهيئات، إلى أن ترتقي إلى أعلى طبقات عالم المُثُل؛ و منها تتخلص إلى عالم العقل المحض؛ فالعوالم يتصل بعضها ببعض[2] إلى أن تـنتهي إلى العـلة الأولى.

و أمّا عناصر عالم المثال و معادنه و نباته، فالأظهر[3] أنّها لا نفوس لهـا مدبِّرة لها كما هو الحال فـي عـالمنا هـذا، بـل المـدبِّرُ لكـل نـوع و الحـافظُ له بأشخاصه الغير المتناهية هو ربّ النوع الذي لعالم المثال.

و يجوز أن يكون لها نفوسٌ محرِّكةٌ لها و مدبِّرة لها؛ فإنّا نجد الجمادات تتحرّك في النوم و تتكلم أحياناً و يصدر منها ما يصدر من الحيوانات، فلايبعد أن يتصل بها بعض النفوس الواصلة إليها إمّا من هنا أو مـن هـناك؛ فـإنّ ذلك العالم في غاية اللطف، و أحوالُه تخالف أحوالَ هذا العالم في كثير من الأشياء.

و من هذه المثل المعلقة و النفوس المتعلّقة بها من نفوس أهل هذا العالم، يحصل الجن و الشياطين و الغيلان و لها مظاهر من هذا العالم تظهر بها[4] أحياناً بحسب ما تقتضيه الاستعدادات الفلكية و الحركات الكوكبية[5].

[العالم المثالى أي عالم الصور المعلقة ليس هو عالم المثل الأفلاطونية]

و العالم المثالي أعني الصور المعلقة، ليست مُثُلَ أفلاطن؛ فإنّ مثل أفلاطن نورية محضة و هي عقول مجردة عن المادة، و المُثل المعلَّقةُ فهي ظلمانية و مستنيرةٌ، للسعداء بيضٌ مُردٌ يتلذذون بها، و للأشقياء سودٌ زرق يتألمون بها[6].

و أفلاطن و مَن قبله، كسقراط و مَن تقدَّمَه من الحكماء، كما يقولون بثبوت

---

١. د: + الملكات و.
٢. د: بالبعض.
٣. ش: و الأظهر.
٤. د: لها.
٥. حكمة الإشراق، ص ٢٣٢.
٦. د: ـ بها؛ همان، صص ٢٣٠ ـ ٢٣١.

المُثل النورية التي هي أرباب الأصنام، فهم أيضاً يقولون بثبوت المُثل المعلَّقة المستنيرة و الظلمانية أيضاً؛ و يزعمون أنّها جواهر مفارقة ثابتة في الفكر و التخيلات النفسية.

و قال أفلاطن إنّا ندرك رسوم الجزئيات مِثل النقطة و الخط و السطح و الجسم و هي موجودة بذاتها، و كذلك توابع الجسم مفردةً مثل الحركة و الزمان و المكان و الشكل؛ فإنّا نلحظها بأذهاننا بسائط مرةً و[1] مركبات أخرى؛ و لا[2] حقائق في ذواتها من غير حوامل و لا موضوعات.

و إذا سمعت في كلام القدماء أنّ في الموجودات عالماً مقدارياً[3] غير هذا العالم الحسي[4] و غير العقل و النفس، فيه مُدنٌ لاتحصى أو أنّها غير متناهية؛ من جملة ذلك ما سمّاه الشارع[5] «جابلقا» و «جابرصا» و هما مدينتان في مُدن عالم المثال لكل واحد منهما ألف باب، لايُحصي ما فيها من الخلائق إلّا اللّهُ تعالى لايدرون أنّ اللّه خلق آدم و ذريته. فالأفاضل من الأنبياء و الحكماء يُقِرّون بوجود هذا العالم فالعاقل لايبادر إلى تكذيب هؤلاء من غير برهان[6].

ثم جميع الأقوياء من السالكين يرون هذا العالم في أثناء سلوكهم و لهم فيه مآرب و أغراض[7] من إظهار العجائب و الخوارق من الكرامات و المعجزات، بل البرهة[8] من الكهنة و السحرة و أرباب العلوم الروحانية قد يشاهدونه و يُظهرون منه صوراً و عجائب من الحيوانات و غرائب من النباتات[9] و الفواكه في وقتها و غير وقتها بمظاهر و طلسمات يصنعونها[10]؛ فإن كذّبتَهم بالحجّة كذّبوك بالمشاهدة؛ فإن سلكتَ و تلطّفتَ بالأمور الروحانية و أمعنت النظر في كتابي هذا ـ الذي ما سُبِقت إلى مثله لا سيما في هذا الفصل ـ ربما تفهم شيئا منه.

---

۱. ن: ـ و.
۲. ش، د، ب: لها.
۳. ن، ش، ب: عالم مقداري.
۴. د: ـ الحسي.
۵. د: الشارح.
۶. حكمة الإشراق، صص ۲۵۴ ـ ۲۵۵ با شرح و تفصيل شهرزورى.
۷. د: ـ و أغراض.
۸. ش: بأنّ البرمن؛ شايد «البرهنة» يا «برهمن» باشد.
۹. ن: النبات.
۱۰. د: يصفونها.

و قول بعض المتألّهين[1]: إنّ الحكيم هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة و يلبسه أخرى فإن شاء عرج إلى عالم النور و إن شاء ظهر في أي صورة أراد؛ و ظهورُ السلّاك من الحكماء[2] و غيرهم في أي صورة أرادوا، إنّما هو في عالم المثال، و الأنوار المجردة من البارئ تعالى و العقول و النفوس السماوية.

و النفوس الناطقة الإنسية[3] المفارقة و الكاملة من غير المفارقة، يظهرون في صور مختلفة من المليحة و القبيحة و اللطيفة و الكثيفة و الهائلة و الضعيفة و غير ذلك من الأحوال و الصفات، على قدر قوة الذات التي يظهر عندها الصورة و شدة استعدادها لذلك، و بحسب ما يقتضيه الوقت و الحال الذي لأجله يظهر عنده المثال؛ فقد يظهر العقل و الملك تارةً في صورة حسنة لطيفة مُلِذة، و تارة في صورة هائلة مؤلمة، و تارة في صورة قبيحة مُمِلّة، بحسب اختلاف الأحوال المتقضية للظهور في الصور المختلفة النوعية و الصنفية[4].

---

۱. مقصود، سهروردی است در المشارع، ص ۵۰۳ که گفته است: «و في الجملة الحكيم المتأله هو الذي يصير بدنه كقميص يخلعه تارة و يلبسه أخرى ...».

۲. د: ـ من الحكماء.

۳. ش: الاسر.

٤. ش، د: ـ الصنفية.

الفصل الثاني عشر
في حقيقة إدراك الواجب لذاته و المفارقات العقلية و علم النفوس

ظنّ جماعة من الحكماء القدماء، كفرفوريوس و أتباعِه، أنّ إدراك[1] ما من شأنه أن يدرِك، كالنفوس الناطقة، هو أن يصير المدرِك نفسه نفسَ صورة المدرَك عند إدراكه له[2]؛ و هذا هو اتحاد المدرِك بالصورة المدرَكة. و قد سبق إلى بطلان هذا إشارةٌ من أنّ شيئاً لايصير بعينه شيئاً آخر، فإنّه إن بقي الأول مع حصول الثاني فهما[3] اثنان فلا اتحاد، و إن بطل الأول و بقي الثاني أو بقي الأول و بطل الثاني فليس ذلك باتحاد لأنّه لم‌يصر أحدهما الآخر بعينه؛ و إن بطلا كلاهما[4] فلم‌يبق شيء ليصحّ وقوع[5] الاتحاد عليه.

فعلى كل واحد من التقادير الأربعة، لايصح قولهم: إنّ المدرِكَ نفسَه[6] يصير نفس الصورة المدرَكة عند الإدراك؛ و قد علمت أنّ شيئين[7] لايصيران شيئاً واحداً إلّا باتصال و امتزاج و تركيب و ليس في الإدراك شيء من هذا؛ فليس بطلان أحد جزئَي شيء[8] و بقاء الآخر أو بطلانهما أو بقاؤهما اتحاداً حقيقياً؛ و إن سُمّي «اتّحاداً» فعلى سبيل المجاز. و مع كون الاتحاد الإدراكي

---

۱. د: الإدراك.
۲. ش: ـ له.
۳. ب: فيهما.
٤. ش: ـ الأول و بقي الثاني أو بقي الأول ... لأنّه لم‌يصر أحدهما الآخر بعينه و إن بطلا كلاهما.
٥. ش: ـ وقوع.
٦. ش: ـ إنّ المدرك نفسه.
۷. د: الشيئين؛ ب، ش: شيئان.
۸. د: الجزئين بشيء.

على هذا الوجه ليس باتحاد حقيقي، فهو غير حاصل إلّا للأجسام[١] و الأجرام دون غيرها[٢] من الجواهر و الأعراض، فالاتحاد من خواص الأجسام.

فلايصحّ أن يقال في النفس الناطقة التي هي جوهر مفارق: إنّها تتحد[٣] بالمعقولات و المدرَكات التي تدرِكها؛ و أمّا الاتحاد الحقيقي فهو كما ذكرنا[٤] أن يصير شيء واحد بعينه واحداً آخر و هو باطل للبرهان[٥] الذي مرّ.

بلى قد يصير الأسود أبيض و الماء هواء، و لكن ليس معناه أنّ الأسود من حيث هو أسود يصير أبيض و لا الماء من حيث هو ماء يصير هواءً؛ بل معناه أنّ الجسم الذي كان موصوفاً بالسواد زال عنه السواد و حصل فيه البياض.

و كذلك المعنى في كون الماء صار هواءً أنّ الحامل[٦] لصورة[٧] المائية زالت عنه صورة المائية و حصلت فيه صورة الهوائية، و المحل في الصورتين واحد غير متغير؛ فالنفس إن حصلت و لا صورة[٨]، أو حصلت الصورة و لا نفس، أو بطلا، فلا إدراك، و إن بقيا فهما اثنان فلا اتحاد.

و ليست النفس الشاعرة التي فينا ممّا يتجدد[٩] في كل وقت بل هو جوهر واحد ثابت قبل الإدراك و معه و بعده؛ و الصورة تحصل مع بقاء النفس، فإنّي أعلم بالضرورة أنّي[١٠] أنا أنا مع الشعور و دونه؛ فلا معنى لهذا الاتحاد الذي ذكره فرفريوس؛ فهذا حكاية مذهب الاتحاد.

و قوم آخرون من الحكماء الأوائل ظنّوا أنّ النفوس الناطقة إذا أدركت شيئاً فإدراكها إنّما هو اتحادها بالعقل الفعال بحيث تصير النفوس المدرِكة نفس حقيقة العقل الفعّال عند الإدراك.

و هذا أيضاً باطل لما علمت أنّه لايصير شيئان شيئاً واحداً إلّا بأحد أمور

---

١. ش: الأجسام.
٢. د، ب: غيرهما.
٣. د: متحد.
٤. ش: ذكر.
٥. ش: بالبرهان.
٦. ش: الحاصل.
٧. ن: الصورة.
٨. ش، د: فلاصورة.
٩. د: يجدد.
١٠. د: ـ أنّي.

ثلاثة: إمّا باتصال، أو بامتزاج، أو بتركيب مجموعي.

ثم لو كان الاتحاد بالعقل الفعال صحيحاً و أدركت النفس شيئاً بسبب اتحادها به، فإمّا أن تتّحد بجزء منه دون جزء فيلزم تجزي العقل الفعال[١]، أو تتحد به نفسه و هو يدرك جميع الأشياء، فإذا اتحدت النفس به عند إدراك شيء واحد وجب أن تدرك النفس جميع الأشياء؛ و القسمان باطلان؛ فاتحاد النفس بالعقل الفعال عند الإدراك محال.

و أنا أقول: إنّ هاتين الطائفتين من الحكماء المتألّهين و هم القائلون باتحاد النفس بالصور المدرَكة أو بالعقل الفعال عند الإدراك.

و هؤلاء من أفاضل الحكماء المتألّهين و المجرّدين السالكين و هم يقولون ببقاء النفوس بعد المفارقة فيكون كل واحد منها[٢] قائماً بذاته و له شعور بذاته و بغيره و لكل واحد منها ابتهاجات مخصوصة. و من يقول بهذا كيف يحكم بأنّ كل واحد من النفوس يتحد بالصورة[٣] المدرَكة أو بالعقل الفعال حتى يصير جميع النفوس المدرِكة نفس العقل الفعال عند الإدراك فيبطل التعدد و الامتياز الذي بينها[٤]؟ و هم لايقولون بذلك.

فما أورده الجماعة على الاتحاد يتوجّه على ظاهر أقاويلهم و لايتوجه على مقاصدهم، و لطائفُ كلماتهم تدل على ذلك؛ و الحق أنّ مرادهم باتحاد النفوس بالصور العقلية أو بالعقل الفعالِ الاتحادُ الذي يشير إليه أرباب التجريد و مشايخ الصوفية أنّ النفس إذا اتصلت ببعض الأنوار المجردة في بعض الخلسات[٥] و الانخلاع عن البدن، فلِقوّة ما لحقَها من الابتهاجات العقلية و الالتذاذات الروحانية و شدة الإشراقات النورية، تغيب عن ذاتها و عن شعورها بذاتها و يستولي عليها سلطانُ الأنوار المجردة العقلية فتفنى حينئذ عن ذاتها، و يعبّرون عن هذه الحالة بـ«الاتحاد».

---

١. ش: ـ صحيحاً و أدركت النفس شيئاً ... أن تتحد بجزء منه دون جزء فيلزم تجزي العقل الفعال.
٢. ش، د: منهما.
٣. ب: بالصور.
٤. ش، د: بينهما.
٥. د: التجليات.

فإذا وصل السالك إلى هذا المقام و تلاشى نوره الأضعف في النور الأشد الأقوى و سكر بلذّات الأنوار القاهرة و صارت الأنوارُ المجردة العقلية مظاهرَ للنفوس[١] الناطقة المتّصلة بها، فلاترى[٢] النفسُ التي هذه حالها إلّا المظهرَ فقط؛ فتنطق حينئذ بلسان ذلك المظهر، حتى قال بعضهم: «أنا الحق» و «سبحاني و ما أعظم شاني» و «ليس[٣] في الجبة سوى اللّٰه» و

أنا من أهوى و من أهوى أنا   نحن روحان حللنا بدنا

فإذا أبصرتني أبصرته   و إذا أبصرته أبصرتنا

و قد جاء في الخبر النبوي أنّه «لايزال العبد يتقرب إليّ[٤] بالنوافل و العبادات حتى أحبّه فإذا أحببتُه كنتُ سمْعَه الذي يسمع به و بصرَه الذي يبصر به و يدَه التي يبطش بها و رِجلَه التي[٥] يمشي عليها»؛ فهذا أيضاً إشارة إلى ما ذكرنا.

و[٦] أمّا في العقل الفعال، فلأنّ النفس لاتتمكن من إدراك الصور العقلية حتى يشرق نور العقل على الصور العقلية فتصير بذلك مجردة عن المادة و على النفس الناطقة؛ فتستعدّ بذلك لإدراك تلك الصور العقلية. و يكون ذلك الإشراق العقلي على النفس و شدة لَمَعانها عليها و انمحاق[٧] نورها في نور العقل الفعال و استيلائه عليها، يعبّر عن هذه الحالة بـ«الاتحاد»؛ فإنّ النور الأضعف يغيب في النور الأشدّ و لايبقى للأضعف أثرٌ عند استيلاء نور العقل[٨] عليه.

و أمّا اتحاد النفس بالصور العقلية، فإنّ النفس عند إدراك الصورة المعقولة لا التفات لها إلى ذاتها و لا إلى شعورها بذاتها و إدراكها لإدراكها؛ فهي لا تدرك إلّا ذلك المعقولَ المجرد الروحاني لا غير، فكأنّها غائبة عن ذاتها

---

١. د: النفوس.
٢. ش: فلاتزال.
٣. ش: فليس.
٤. ش: ـ إليّ؛ د: إلى الله.
٥. ش: الذي.
٦. د: ـ و.
٧. د: المخالف.
٨. د: العقلي.

باشتغالها بذلك المعقول[1]؛ فلِلطافة المدرِك و المدرَك و قوة اتصالهما سمّوا ذلك الإدراك «اتحادَ العاقل بالمعقول»؛ فهذا هو مراد الأوائل ـ رضي الله عنهم[2] ـ من الاتحاد الذي ذكروه في الإدراك أو ما هو قريب من هذا؛ و ليس مرادهم أنّ شيئين صارا واحداً من جميع الوجوه؛ فإنّ هذا لايقوله عاقل، فضلاً عن الحكماء المتألّهين المؤيَّدين بالأنوار الشارقة و الإلهامات الصادقة.

و أمّا المعلم الأول و أتباعُه الذين هم أشدّ بحثاً و نظراً في البراهين من هاتين الطائفتين من القدماء، قدّموا على مسألة علم الواجب لذاته مقدمة:

فقالوا: إنّ كل مجرد قائم بذاته يجب أن يكون عاقلاً لذاته و لغيره؛ و الواجب لذاته مجردٌ عن المادة فيجب أن يكون عاقلاً لذاته و لغيره.

أمّا أنّ كل مجرد قائم بذاته يجب أن يكون عاقلاً لذاته و لغيره، لأنّ كل مجرد يمكن[3] أن تكون ماهيتُه معقولةً لأنّه لايلزم من فرض كونه معقولاً محال؛ و كل ما يمكن أن يعقل يمكن[4] أن يعقل مع سائر المعقولات؛ و كل ما أمكن أن يعقل مع سائر المعقولات أمكن أن تقارنه[5] صورُ المعقولات في العقل و كل ما كان كذلك أمكن أن تقارنه صور المعقولات، و كل ما كان كذلك فإمكان مقارنة المعقولات لازمٌ له، إذ لو امتنع لزم انقلابُ الشيء من الإمكان إلى الامتناع، و ذلك محال.

و إذا كان كل مجرد يمكن أن يقارنه صور المعقولات، و كل ما أمكن للمجرد[6]، كان واجب الثبوت له؛ و إلّا لكان[7] موقوفاً على استعداد المادة، فلايكون المجرد مجرداً، هذا خلف، و التعقل لمّا كان عبارةً عن مقارنة صور المعقول للعاقل و كانت المقارنة المذكورة واجبةَ الوجود لكل مجردٍ عن المادة قائمٍ بذاته بالطريق المذكور[8]، كان كل مجردٍ فهو عاقل لغيره؛ و كل ما يعقل

---

١. د: بذلك المطلوب المعقولات. ٢. د: رحمه الله.
٣. د: يجب.
٤. ش: ـ لأنّ كل مجرد يمكن أن تكون ماهيته ... معقولا محال و كل ما يمكن أن يعقل يمكن.
٥. ن، ب: يقارن. ٦. ش: المجرد.
٧. د: مكان. ٨. ش: المذكورة.

غيرَه فإنّه يعقل بالفعل ـ متى شاء ـ أنّ ذاتَه عاقلةٌ لذلك الغير، لأنّ تعقّلَه لذلك الغير عبارةٌ عن حصول ذلك الغير له، و كونُه متعقلاً[1] لذلك الحصول هو حصول الحصول له؛ و لا محالة أنّ حصول ذلك الغير له لاينفك عن حصول[2] ذلك الحصول له[3]، و تعقّلُه أنّ ذاتَه عاقلةٌ لذلك الغير عقلٌ منه لذاته، لأنّ العلم بالتصديق علمٌ بتصور كل واحدٍ من الطرفين؛ فكل[4] ما يعقل غيرَه فيجب أن يعقل ذاتَه. و كل مجرد عن المادة بالكلية فهو عاقل لذاته و لغيره.

و أنت فقد عرفت أنّ الواجب لذاته، مجرّدٌ عن المادة بالكلية قائمٌ بذاته، فيجب أن يكون عاقلاً لذاته و لِما عداه من سائر الممكنات لإمكان تعقّلِه مع كل ما عداه.

و أوردوا على كل واحد من مقدمات هذا الدليل منعاً؛ فقالوا: إنّا لانسلّم أنّ كل مجرد عن المادة يمكن أن يعقل:

و أمّا قولكم: إنّ ذلك ممكن و كل ممكن لايلزم من فرض وقوعه محال.

قلنا: لانسلّم ذلك؛ لأنّا لانعرف أنّه يلزم منه محال أم لا، فكَمْ من ممكنٍ يلزم من فرض وقوعه محال بسبب أمور خارجة عن ذاته، فلايدل هذا على عدم لزوم المحال منه في نفس الأمر.

سلّمنا أنّ كل مجرد يمكن أن يعقل، لكن لِم قلتم إنّه يمكن أن يعقل مع ما عداه من سائر المعقولات؟ فإنّه لايلزم من إمكان تعقل كل واحد واحد على الانفراد إمكان تعقّلِ المجموع دفعة واحدة.

سلّمنا أنّ كل مجرد يمكن أن يعقل مع سائر المعقولات، لكن لانسلّم أنّ كل ما يمكن أن يُعقَلَ مع غيره، يمكن أن يقارنه صور جميع المعقولات بمعنى حلول أحدهما في الآخر، لجواز أن يكون هو مع سائر المعقولات[5] مقارناً للعقل، لا بمعنى حلول أحدهما في الآخر[6]؛ فإن أردتم بالمقارنة المذكورة حصولَهما

---

١. د: متعلقاً.
٢. د: ـ ذلك الغير له لاينفك عن حصول.
٣. د: ـ له.
٤. ش: و كل.
٥. ش: ـ لكن لانسلّم أنّ كل ما يمكن أن يعقل ... في الآخر لجواز أن يكون هو مع سائر المعقولات.
٦. د: ـ لجواز أن يكون هو مع سائر المعقولات مقارنا للعقل لا بمعنى حلول أحدهما في الآخر.

في العقل، فنحن نمنع أن يكون المطلوب حاصلاً من ذلك.

سلّمنا أنّ كل مجرد يمكن أن تقارنه صورُ جميع المعقولات، إلّا أنّا لانسلّم أنّ كل ما يمكن للمجرد[1] من المقارنة باعتبار ذاته و ماهيته يجب له تلك المقارنة؛ و إنّما يكون ذلك لازماً إن لو كان ذلك الإمكان له بحسب شخصه الموجود في الخارج؛ و نحن نمنع أن يكون الأمر كذلك.

و هذه الحجة إنّما تنتج أنّ الواجب لذاته إنّما يعقل[2] الأشياء بحصول صورها في ذاته، فيلزم أن يكون محلاً للصور العقلية المقارنة له؛ و واجب الوجود لايصح عليه مقارنة صورة أصلاً لما سبق من البرهان.

و أيضاً فأنت فقد[3] علمت أنّ من جملة المغالطات أخذ مثال الشيء مكان ذلك و هي بعينها مستعملة في هذه الحجة؛ لأنّهم جعلوا صحة مقارنة الذات المجردة لغيرها من الصور العقلية علةً لصحة مقارنة صورتها لذلك الجوهر العاقل لها؛ و ليس[4] كل ما صحّ على الصورة الذهنية صحّ على الصورة الخارجية؛ فإنّه وجب على الصورة الذهنية[5] أن تكون منطبعة في محل، بخلاف الجوهر الخارجي الذي هذه صورته؛ فإنّه لايصح أن يكون حالاً في محل أصلاً، و إذا كان كذلك فلايمتنع أن يصح عليها ما لايصح على[6] الجوهر.

و بعض من احتج بهذه الحجة المذكورة أجاب معتذراً عن هذا الإيراد بأنّ الصورة الإدراكية كان لها استعداد المقارنة قبل حصول المقارنة، و يمتنع أن تكون المقارنة[7] شرطاً في حصول ذلك الاستعداد، لأنّ حصول استعداد الشيء سابق على ذلك الشيء، إلّا أنّه[8] يقع ذلك الشيء ثم يحصل استعداده بعد ذلك. ثم إنّ امتياز الصورة الذهنية عن الماهية الخارجية ليس إلّا لكون هذه الصورة ذهنيةً و تلك الماهية خارجيةً، و معنى كونها ذهنية ليس إلّا كونها[9] مقارنة

---

۱. ن، ش، ب: المجرد.
۲. د: لذاته لايعقل.
۳. د: قد علمت.
۴. د: فليس.
۵. ش: ـ صح على الصورة الخارجية فإنّه وجب على الصورة الذهنية.
۶. د، ش: + ذلك.
۷. د: ـ المقارنة.
۸. د، ش: الشيء لأنّه.
۹. ش: ليس اللاكونها.

للعاقل؛ فإذا كان الاستعداد الذي للمقارنة سابقاً على المقارنة و ذلك يدل على كون الاستعداد للماهية مطلقاً، فتكون تلك الماهية مستعدة للمقارنة لذاتها لا لأمر آخر؛ فيجب أن يكون استعداد المقارنة ملازماً لها دائماً على أي حال كانت ـ سواء كانت في الأعيان أو في الأذهان.

و لقائل أن يقول: على هذا الاعتذار: إنّه لو كان ما ذكره صحيحاً لجاز أن ينقلب الجوهر في نفسه عرضاً و التالي باطل فالمقدم مثله[1].

و بيان الملازمة هو أنّ صورة الجوهر الموجود في الخارج الحاصل في الذهن بعد أن لم يكن حاصلاً فيه، يكون له استعداد الحصول في الذهن؛ و ذلك الاستعداد لايكون بسبب انطباعها في الذهن بل الحق أنّ انطباعها في الذهن إنّما هو بسبب الاستعداد السابق على الانطباع بعين[2] ما ذكره هذا المعتذر؛ فاستعداد الحصول إنّما هو في الذهن، و الانطباع فيه إنّما هو للماهية مطلقاً؛ و حينئذ يصح على الماهية الجوهرية الموجودة في الخارج أن تكون منطبعة في الذهن بعد أن كانت قائمةً بذاتها، و ذلك يقتضي انقلاب الجوهر عرضاً، و ذلك ظاهر البطلان فاعتذاره فاسد.

أمّا[3] التالي فهو بيّن البطلان أيضاً.

و قد يجيبون عن أصل الحجة المذكورة التي لهم بوجوه أخرى غير هذين الجوابين: منها[4]، منعُ صحة التعقل بإمكان المقارنة و غير ذلك من الوجوه التي لايليق تطويل الكتاب بها بعد حصول المطلوب.

[مسلك آخر في كيفية علم الواجب تعالى بالأشياء و نقد ما فيه من المساهلات]

و كان بعضهم[5] سلك في كيفية علم الواجب الحق بالأشياء مسلكاً آخر غير المسلك الأول الذي ذكرناه و هو صحيح الإجمال، إلّاأنّهم افسدوه بتفصيلاتهم:

---

١. د: فكذا المقدم.
٢. ش: بغير.
٣. ش: و أمّا.
٤. ش: منهما.
٥. د: ـ بعضهم.

فقالوا: إنّ الواجب لذاته، مجرّدٌ عن المادة قائمٌ بذاته و هو غير غائب عن ذاته؛ و كل ما كان كذا فهو معقول لذاته، من غير افتقار إلى عملٍ يجعله معقولاً كما هو الحال في تجرّد الصورة الإنسانية و الفرسية و غيرهما عن المادة ثم تعقل بعد ذلك؛ بل واجب الوجود كما مرّ مجرد عن المادة لذاته، فهو معقول لذاته؛ ثم إنّه يلزم من كونه معقولاً لذاته أن يكون عاقلاً لذاته، لأنّ كل معقولية لا بد لها من عاقليةٍ فيرجع حاصل عاقليتِه[1] و معقوليتِه إلى تجرد ذاته عن المادة و عدم غيبته عنها؛ و يلزم من ذلك أن يكون الواجب لذاته في الأعيان عاقليتُه نفس[2] معقوليته، فهو لا محالة عقل و عاقل و معقول باعتبارات ثلاثة.

و مع ذلك فهو سبحانه و تعالى بسيط[3] واحد غير متعدد و لا متكثر في الأعيان بوجه من الوجوه؛ و أمّا في الأذهان فيمكن فيه التفصيل المذكور، و أنت تعرف أنّ عدم الغيبة و التجرد عن المادة سلبي.

ثم قالو: إنّ الواجب لذاته يَعقل جميعَ الأشياء لأنّه إذا عقل ذاته المقدسة يلزم من ذلك أن يكون عاقلاً للوازم ذاته على سبيل الإجمال، لأنّ العلم بلوازم ذاته منطوٍ في تعقلِه لذاته؛ فإنّا إذا تعقّلنا الإنسانيةَ تعقّلنا لوازمَها كالناطقية و الضاحكية[4] و الكاتبية على سبيل الانطواء في تعقل الذات.

قالوا: و فرق بين أن يكون العلم حاصلاً للعاقل على سبيل التفصيل و بين كونِه حاصلاً بالقوة مع قوة استحضاره متى شاء من غير أن تكون الصورة حاصلة[5]؛ حاصلُه[6] أنّ الإنسان الفاضل إذا أورِدَ عليه مسائل كثيرةٌ دفعةً واحدة فيحصل لذلك الإنسان علم إجمالي بجواب تلك المسائل كلها؛ ثم يأخذ بعد ذلك بتفصيلها[7] شيئاً فشيئاً إلى تمام تفاصيل الأجوبة؛ و العلم الإجمالي علم واحد بأمور متعددة كثيرة. و فرّقوا بين هذا العلم الإجمالي[8] الواحد[9] الحاصل بعد

---

۱. د: ـ فيرجع حاصل عاقليته.
۲. د: عين.
۳. د: ـ بسيط.
٤. د: ـ و الضاحكية.
۵. ش: الضمصور عاقلة.
٦. ن: ـ حاصله.
۷. د: بتفاصيلها.
۸. ن: الإجمال.
۹. د: ـ الواحد.

السؤال و بين علمه الذي بالقوة قبل السؤال، بأنّ العلم الإجمالي ليس هو علماً بالقوة كما هو الحال قبل السؤال، فإنّ كل عاقل يفرّق بين الحالين؛ فإنّ قبل السؤال بالقوة المحضة، و بعد السؤال يكون له علمٌ بتلك الأجوبة على سبيل الإجمال دون التفصيل؛ فالواجب لذاته يعلم ذاتَه و يعلم ما عداه من الأشياء اللازمة لذاتها بانطوائها في علمه بذاته.

و في هذه الطريقة تساهلٌ؛ لأنّهم أثبتوا كونَه معقولاً بواسطة كونه مجرداً عن المادة لا غير[1]؛ و هذه الحجة يرجع حاصلها إلى قياس من الشكل الثاني مركبٍ من موجبتين و صورتُه هكذا: الذات القائمة بنفسها الغير المجسمةِ[2] مجرّدة عن المادة؛ و المعقول من الصورة بالفعل ذاتٌ مجردة عن المادة؛ و تنتج المقدمتان أنّ الذات القائمة بنفسها الغير المجسّمة معقولة[3].

و أنت فقد عرفت أنّ أحد شرائط الشكل الثاني اختلاف مقدمتَيه بالكيف و هذا غير لازم؛ فإنّ المعقول مع التجرد ـ على رأي هؤلاء ـ إنّما هو [معقول[4]] بسبب الانطباع في جوهر عاقل؛ و أمّا الجوهر المجرد الموجود في الخارج فيمتنع أن يكون منطبعاً في جوهر أصلاً فلايكون معقولاً بالفعل في نفسه و إن سماه مُسَمٍّ باعتبار مطابقته لما في الجوهر العاقل من الصور معقولاً[5]؛ فذلك على سبيل المجاز و أمّا هو في ذاته فلايكون معقولاً في نفسه لنفسه و حينئذ فيفتقر هذا إلى بيان آخر.

و من المساهلات التي في هذه الحجة[6]، أنّهم جعلوا علمَه عبارةً عن ذاته المجرّدة عن المادة و عدمَ الغيبة عن ذاته فحسب؛ و هما قيدان سلبيان فيمتنع أن يكونا علماً بأشياء كثيرة غير ذاته[7]؛ و ذلك أنّ علمه بالأشياء الكثيرة اللازمة لذاته يفتقر إلى إضافات كثيرة له إليها، و سلبُ المادة و عدمُ الغيبة لايلزمهما

---

١. د: ـ لا غير. ٢. د: + معقول.
٣. د: ـ مجرد عن المادة و المعقول ... الذات القائمة بنفسها الغير المجسمة معقولة.
٤. نسخه‌ها: معقولات. ٥. ش: معقولات.
٦. د: هذا البرهان.
٧. د: ـ المجردة عن المادة و عدم الغيبة ... أن يكونا علما بأشياء كثيرة غير ذاته.

الإضافات إلى الأشياء الكثيرة؛ ثم مفهوم كون الشيء مجرداً عن المادة أو كونُه غير غائب عن ذاته، غير مفهوم كونه عالماً بأشياء كثيرة لازمة لذاته؛ فالعلم الذي له بالأشياء الكثيرة يفتقر إلى إضافات كثيرة غير لازمة للشيئين[١] المذكورين[٢].

و من المساهلات المذكورة في هذه الحجة، قولهم: إنّ علمه بالأشياء الكثيرة اللازمة له منطوٍ في علمه بذاته؛ كلام ليس بصحيح، فإنّ علمه سلبي عنده، إذ هو عبارة عن تجردِه و عدمِ الغيبة، فكيف يندرج العلم بالأشياء الكثيرة المحتاجة إلى إضافات كثيرة في السلب الذي لايلزمه إضافة أصلاً؟

ثم إنّ الضاحكية شيء غير الإنسانية و هي لازمة لها و العلم بها غير العلم بالإنسانية؛ و حينئذ لايكون العلم بالضاحكية منطوٍ في العلم بالإنسانية؛ فإنّ الإنسانية ما دلّت عليها إلّا بالالتزام و هي دلالة خارجية؛ فيحتاج العلم بكل واحد منهما إلى صورة غير الصورة الأخرى، و إذا كان كذلك فالواجب لذاته لوازمُه كثيرة[٣]، و العلم بذاته غير العلم بكل واحد[٤] من تلك اللوازم التي هي تبعٌ[٥] للذات فيكون علمه بها تبعاً لعلمه بذاته، و يلزم من ذلك أن يكون في ذاته تعدد و كثرة بحسب العلم باللوازم الكثيرة، و ذلك محال لما علمت أنّه واحد من جميع الوجوه.

و أمّا مثال الجواب الإجمالي الذي ذكروه في الفرق بين العلم التفصيلي لجواب المسائل المذكورة و بين العلم الذي بالقوة بتلك المسائل قبل السؤال و بين العلم الإجمالي بالجواب بعد السؤال فوجد الإنسان علماً[٦] بجوابها، ليس بصحيح؛ فإنّ ما يجد الإنسان من نفسه من الجواب عند عرض المسائل المذكورة إنّما هو علم بالقوة، لأنّه يجد من نفسه قدرة و ملكة لجواب تلك المسائل لا غير.

---

١. د، ش، ب: للسلبين.
٢. د: المذكورتين.
٣. د: ـ كثيرة.
٤. ن: وحد.
٥. ش، ب: تبعاً؛ د: تبعات.
٦. ش: للإنسان علمان.

و أمّا القوة التي له قبل السؤال بالجواب[۱] فهي و إن كانت[۲] قوة إلّا أنّ القوة التي بعد السؤال أقرب من هذه القوة التي قبل السؤال؛ فإنّ القوة لوجود الشيء لها مراتب و الإنسان الذي يطلب منه الجواب لايكون عالماً بجواب كل واحد من تلك المسائل على التعيين، إلّا إذا حصل عنده صورة كل واحد منها على الخصوص؛ و الواجب لذاته قد علمت أنّه منزّه عن حلول الصور فيمتنع أن يكون علمه بالأشياء على هذه الوجوه.

و لئن سلّمنا حصول العلم الإجمالي و لكن لانسلّم أنّ العلم الإجمالي[۳] بحصول جواب المسائل واحد؛ فإنّ المسائل المذكورة لايصح إيراد أجوبتها دفعة واحدة و إنّما تورد واحدة بعد أخرى إلى آخرها فيحصل لجواب كل مسألة إجمال غير الإجمال الذي للمسألة الأخرى، و يكون[٤] لا محالة لكل إجمال صورة غير الصورة الحاصلة من الإجمال الآخر، و ذلك في حق البارئ تعالى على ما علمت محال فقد وقع هذا القائل فيما هرب عنه. فلمّا رأى المتأخرون ما في هذه الطريقة من الخلل و المساهلات عدلوا عنها إلى طريقة أخرى بعد أن كانوا أطنبوا في تلك الطريقة المعدول عنها تفصيلاً و تفريعاً، و كانت[٥] الطريقة المعدول عنها إجمالها أصلح من الطريقة المعدول[٦] إليها، و إنّما شوّشوها بتلك التفاصيل و الأمثلة.

و أمّا الطريقة التي عدلوا إليها فإنّها فاسدة مختلة[۷] بالكلية لايمكن تصحيحها بوجهٍ من الوجوه، فقالوا: إنّ الواجب لذاته يعلم ذاته بذاته و يعلم سائر الموجودات الممكنة بحصول صورها في ذاته، فذاته فيها صور جميع الموجودات الكثيرة.

قالوا[۸]: و لمّا كانت هذه الكثرة من الصور الحالّة في ذاته[۹] اللازمة لها

۱. د: بالجواب قبل السؤال. ۲. ش: كان.
۳. د: ـ و لكن لانسلّم أنّ العلم الإجمالي. ٤. ش: + لها.
٥. د: كان. ٦. د: ـ عنها إجمالها أصلح من الطريقة المعدول.
۷. ن، مختلفة؛ ش: مخلة؛ د: مخيلة. تصحيح قياسي.
۸. د: ـ قالوا.
۹. ش: ـ فذاته فيها صور جميع الموجودات الكثيرة. قالوا و لمّا ... الصور الحالة في ذاته

خارجة عن حقيقة ذاته فهي كثرة تابعة للذات لا داخلة[۱] في ذاته؛ و يقرّرون ذلك بأنّه تبارك و تعالى لمّا عقل ذاته بذاته و كانت ذاته المقدسة علة للكثرة لزمه تعقل الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته، و يكون تعقل تلك الكثرة لازم معلول لذاته، و صورها التي هي معقولاته[۲] معلولاته[۳] و لوازمه المترتبة متأخرة عن ذاته، لأنّ المعلول وجوده متأخر عن وجود العلة فلاتكون ذاته متقومة بتلك اللوازم المعلولة بأسرها بل تكون واحدة في ذاتها و تكثر اللوازم و المعلولات سواء كانت متقررة في الذات أو كانت مباينة[٤] لها لايقدح في وحدة علّتها الملزومة، فالواجب[٥] لذاته لاتزول وحدته بكثرة الصور المتقررة في ذاته.

فهذا حاصل ما ذكروه، لكنّهم لم‌يصرحوا بهذه الطريقة إلّا في قليل من الكتب و لم‌أجد أنا هذا إلّا في كتاب الإشارات للشيخ الرئيس فقط؛ و قد يذكرون[٦] في بعض المواضع بعبارة أخرى فيقولون: إنّ الواجب لذاته إذا عقل ذاته فإنّه يعقل لوازم ذاته و هذه اللوازم المعلولة و إن كانت أعراضاً حالة في ذاته إلّا أنّ ذاته المقدسة لاتتصف بتلك اللوازم و الأعراض و لاينفعل عنها ذاته، و يصرحون بذلك في بعض كتبهم فيقولون: بأنّه لايمتنع أن يكون ذات الأول تعالى محلاً للاعراض المختلفة من غير أن تكون منفعلة عن الأعراض.

و قد يمثّلون ذلك بقولهم إنّ نسبة المعقولات إلى الواجب لذاته نسبة بيتٍ يتصوره إنسان ثم يبني البيت بحسب ذلك التصور، إلّا أنّ الفرق بين الإنسان و بين الواجب لذاته أنّ الإنسان يفتقر في بناء البيت إلى استعمال الجوارح و الآلات و في الواجب لذاته يكفي[۷] في وجود غيره من الممكنات نفس التصور.

و لقائل أن يقول على هذا[۸] الكلام الذي لا حاصل له: إنّ الواجب لذاته إذا كان في ذاته صور جميع الموجودات الممكنة الكثيرة[۹] فكيف لايخلّ[۱۰] ذلك

---

۱. د: لإدخاله.
۲. د: معقولاتها.
۳. د: ـ معلولاته.
٤. ب: متباينة؛ د: متناهية.
۵. د: و الواجب.
٦. ش: ينكرون.
۷. ب: يكتفي.
۸. ش: ـ هذا.
۹. د: المتكثرة.
۱۰. د: لايخلو.

بوحدته و كيف لايتصف بها؟ و هي أعراض حالّة في ذاته متقررة فيها[١]، و الماهيات بأسرها إنّما اتصفت بصفاتها لكون الأعراض المتصفة بها[٢] حالّة فيها و هي[٣] محل لها فيقال للجسم: إنّه أبيض أو أسود أو حلو أو متحرك، لحلول هذه الأعراض من البياض و السواد و الحلاوة و الحركة و غير ذلك من الأعراض فيه. ثم كيف تكون الذات الواجبة محلاً للأعراض الكثيرة و هو غير منفعل عنها؟ و ليس بصحيح ظنّهم أنّ الانفعال إنّما يقال فيما يصح فيه التجدد، كما يفهم ذلك من[٤] مقولة أن ينفعل[٥]؛ فإنّ[٦] الانفعال التجددي و إن كان ممتنعاً على الواجب لذاته، فالانفعال مطلقاً ـ كيف كان ـ ممتنع[٧] عليه أيضاً و نفس قبول صور الموجودات التي هي أعراض حالة في ذاته نفس الانفعال، فيمتنع أن يكون في ذاته شيء من الصور و الأعراض. و لئن سلّمنا عدم انفعاله عن تلك الأعراض الحالّة فيه و لكن يلزم من حلول الأعراض في ذاته تعدد جهة اقتضاء الفعل و القبول، كما عرفته عند الكلام في صفاته أنّه لو كان له صفة حقيقية حالّة فيه لزم أن يكون الفعل بجهة و القبول بأخرى، فتكون فيه جهتان مختلفتان فلايكون واحداً حقيقياً، هذا خلف.

فإن قلت: لِمَ لايجوز أن يكون الواجب لذاته مع سلب المادة علة لإدراك ذاته و تكون ذاته مع إدراكها علة لإدراك لازمه، و حينئذ تكون ذاته باعتبار سلب المادة علة للصور[٨] و ذاته باعتبار إدراكها لنفسها علة لإدراك معلولها، و حينئذ لايلزم المحذور المذكور من التكثر و تعدد جهات الفعل و القبول.

قلت:[٩] إنّه سيظهر فيما بعد أنّ الواجب لذاته يدرك ذاته بذاته من غير صورة لذاته في ذاته و لا مثال و لا باعتبار صفة زائدة على ذاته، و كذا كل مجرد عن المادة؛ و إذا لم‌يكن هناك إلّا ذاته و سلب المادة و عدم غيبته عن ذاته يكون

١. د: ـ فيها.
٢. د: ـ بها.
٣. ب: فهي.
٤. د: ـ من.
٥. ش: ـ أن ينفعل.
٦. ش: و إنّ.
٧. د: ممتنعاً.
٨. ن: للتصور.
٩. ن، ش: لأنّا نقول.

الواجب لذاته مبدءاً لحصول الصور[1] في ذاته، إن كان على ما يقال إنّه إذا علم ذاته لزمه أن يعلم[2] لازم ذاته، فيكون العلم باللازم تبعاً للازم فيتقدم لا محالة اللزوم على العلم باللزوم، فيكون علمه بلازمه متوقفاً على لزوم لازمه، فلايصح قولهم: إنّ علمه بالأشياء علة لحصولها عنه في الأعيان، فإنّ[3] الصور التي في ذاته تكون معلولة للزوم اللازم[4] عنه، فلايتمشى ما ذكروه، و مع ذلك يلزم المحذور السابق و هو أن يكون في ذاته جهتا فعل و قبول و ذلك باطل.

فإن قيل: إنّ[5] حصول صورة في ذاته يتقدم على لزوم ما يلزم بالعلية، حتى أنّه لولا حصول تلك الصورة المقارنة ما أمكن وجودا للازم المباين.

فيقال: لو كان كذلك لم‌تكن ذات الواجب لذاته ـ مع تجردها ـ وحدها علة لتلك اللوازم المباينة، بل تكون الذات المجردة مع الصور علة للوازمها، مع أنّه يلزم من حصول الصور في ذاته كيف كانت ـ سواء تقدمت على اللازم المباين أو لم‌تتقدم ـ أن يكون في ذاته جهتا فعل و قبول.

و لايجوز[6] أن يقال: إنّه لمّا عقل ذاته[7] عقل لازم ذاته المباين، لأنّ لزوم اللازم المباين إنّما هو لتعقل صورة زائدة على رأيهم؛ و لايجوز أن يقال أيضاً: إنّ سلب المادة هو العلة لخروج الواجب لذاته إلى الفعل لحصول صورة فيه فتكون ذاته قابلة للصور فقط و تكون ذاته مع السلب و[8] السلب وحده[9] فاعل لها، فإنّه لو كان كذلك لزم أن يكون السلب أفضل و أشرف من ذاته لكون الذات الواجبة ليس لها إلّا القبول فحسب.

و السلب هو العلة لحصول الصور، و كيف[10] يكون السلب أشرف من الذات الواجبة الوجود؟ و ذلك ممّا لايقوله[11] عاقل؛ و لأنّ[12] الصورة الأولى التي

---

۱. د: الصورة.
۲. ش: لايعلم.
۳. ب: و إنّ.
۴. د: اللازم.
۵. ن، ش: بأنّ.
۶. ش: فلايجوز.
۷. د: ـ ذاته عقل.
۸. ش، د: أو.
۹. د: ـ وحده.
۱۰. د: فكيف.
۱۱. د: ممّا لايقول به.
۱۲. د: لا أنّ.

في ذات الواجب لذاته إذا كانت مع ذاته تعالى علة لحصول اللازم المباين الموجود في الأعيان ثم تكون تلك الصورة مع تلك الذات الواجبة علة لحصول صورة أخرى ثابتة في ذاته أيضاً و حينئذ يلزم أن يكون الواجب لذاته سبب حصول الصورة الواحدة و الجهة الواحدة التي في ذاته تفعل فعلين و مع كون ذلك مستحيلاً ـ على ما مر ـ يلزم أن يكون منفعلاً عن الصورة الأولى التي في ذاته، و يكون أيضاً علة لاستكماله لحصول صورة ثابتة في ذاته[1].

و لايمكنهم أن يقولوا إنّ الصورة الحالّة[2] في ذاته تعالى ليست كمالاً له، لاعترافهم بأنّ الصورة الحالة في ذاته ممكنة الوجود و هي بالفعل لا بالقوة، فانتفاء تلك القوة و وجود الصورة بالفعل يكون كمالاً له، فإنّ عندهم إنّ الصورة التي في ذاته لاتوجب نقصاً في تلك الذات؛ فإذا[3] فرضنا تلك الصورة منتفية و كانت بالقوة[4] في تلك الذات الواجبة كان ذلك نقصاً فيها. فإذا[5] زالت القوة و حصلت الصورة بالفعل زال ذلك النقص و مُزيل النقص مكمِّل، و يلزم من ذلك أن تكون الصورة الأولى التي هي علة لحصول الصورة الثانية مكمِّلة لذات الأول تعالى و ذاته[6] مستكملة بها؛ و لا محالة إنّ المكمِّل من حيث هو مكمل أشرف و أفضل من المستكمل من حيث هو مستكمل و كل ذلك محال.

فالحق أنّ القول بإثبات الصور في ذات الواجب لذاته فاسد بالكلية، لايمكن تصحيحه بوجه من الوجوه، إذ يلزم أن يكون الذي أفاده تلك الصور أشرف منه، و قد عرفت أنّه لا ذات أشرف و لا أكمل في الوجود من ذات الأول تعالى.

فهذه جموع[7] الطرق التي ذكرتْها الحكماء المتقدمون و المتأخرون في علم الواجب لذاته و حاصل أفكار هم، و هي كماترى لا تسمن و لا تغني من جوع

---

۱. د: ـ و يكون أيضاً علة لاستكماله لحصول صورة ثابتة في ذاته.
۲. ش، د: الصورة الأولى التي.
۳. د: و إذا.
٤. ش: القوة.
۵. ش: و إذا.
٦. د: تعالى ذاته عن كل نقصان.
۷. د: مجموع.

و هي مخالفة للسلاك من أرباب الكشف و الذوق[١].

[مسلك الشيخ الإلهي في علم الواجب تعالى بالأشياء]

و أمّا الشيخ الإلهي ـ قدّس اللّٰه نفسه و روّح رمسه ـ فقد فتح اللّٰه تعالى عليه طريقة لطيفة حسنة و هي محض الحق و نفس الصدق و هي موقوفة على معرفة المجردات و إشراقاتها و الإشراف[٢] على علم النفس و مكاشفاتها، و هو العلم المخزون و السر المصون[٣] الذي لايطلع عليه إلّا الأقلّون من خواص الحق.

و هذه الطريقة لا مزيد عليها في الحسن و الجودة، و قبل الشروع فيها يجب أن نقدّم على ذلك مقدمة، و تلك المقدمة هي في بيان كيفية معرفة الإنسان بنفسه، ثم نرتقي[٤] من علم النفس إلى كيفية علم الواجب الحق بنفسه و بغيره و معرفة علم المبادئ العقلية.

[مقدمة في بيان كيفية معرفة الإنسان بنفسه]

فنقول: كل من رجع إلى ذاته ممن له أدنى بصيرة يعلم أنّه يدرك[٥] ذاته و هو غير غائب عنها، فلايخلو إمّا أن يكون إدراكه لذاته بنفس ذاته أو[٦] بغيرها، لا جائز أن يكون إدراكها لذاتها بغيرها لوجهين:

الأول أنّ ذلك الغير[٧] المدرك للذات عند إدراكه للذات يكون قد أدرك غيره و كل من أدرك غيره فله أن يدرك بالفعل أنّه هو الذي أدرك ذلك الغير و ذلك هو إدراك منه لذاته و كل ما هو غير النفس إذا أدرك النفس يكون قد أدرك ذاته.

و لايجوز أن يكون ذلك الغير[٨] المدرك جسمانياً لأنّه يمتنع[٩] عليه إدراك المجرد، فإنّه قد بيّن تجرد النفس الناطقة، و المدرك للمجرد لابد و أن يكون

---

١. من أهل الكشف و أرباب الذوق.
٢. ش: الإشراق.
٣. ش: المظنون.
٤. ن، د: يرتقي.
٥. ب: بذلك.
٦. ن: و.
٧. د: ـ ذلك الغير.
٨. د: ـ و ذلك هو إدراك منه لذاته و كل ما هو ... قد أدرك ذاته. و لايجوز أن يكون ذلك الغير.
٩. ش: يمنع.

مجرداً و نحن لانعني بالنفس إلّا ذلك الغير المدرك لذاته و لغيره المجردين لا التي لا تدرك ذاتها.

ثم ذلك الغير المدرك لذاته و لغيره المسمى بالنفس يعود الكلام إليه في أنّه هل يدرك ذاته بذاته أو بغيرها لا جائز أن يكون بغيرها و إلّا لعاد الكلام إلى ذلك الغير أيضاً[١] و لزم التسلسل و ذلك محال؛ فتعين أن يكون إدراك النفس لذاتها بذاتها لا بغيرها و ذلك هو المطلوب.

الوجه الثاني في أنّ إدراك النفس لذاتها بذاتها لا بغيرها[٢]: إنّ كل إنسان ممن[٣] له أدنى ذكاء و فطنة إذا رفض الشواغل البدنية زماناً و رجع إلى ذاته فإنّه[٤] لايشك أنّه هو المدرك لذاته بذاته، لا أنّ غيره هو المدرك لها[٥] قطعاً.

و هذا[٦] الحكم من البديهيات التي لا يحتاج إلى إقامة برهان و إنّما يكفي في ذلك التنبيه و الإخطار بالبال فحسب؛ فكون الإنسان هو المدرك لذاته بذاته لا بغيره هو من العلوم[٧] البديهية عند المستبصرين أو[٨] من البديهية التي[٩] تحتاج إلى تنبيه عند غيرهم.

و[١٠] إذا عرفت أنّ النفس الناطقة هي المدركة لذاتها بذاتها، فإمّا أن يكون ذلك الإدراك الذي لها لذاتها بحصول أثر لذاتها في ذاتها أو لا بحصول أثر، و الأول و هو أن يكون إدراكها لذاتها بذاتها بحصول أثر لذاتها في ذاتها، فإمّا أن يكون ذلك الأثر مطابقاً لذات النفس أو غير مطابق.

فإن لم يكن ذلك الأثر مطابقاً لذات النفس فليست صورتها فلم تكن النفس مدركةً لذاتها، و إن كان ذلك الأثر مطابقاً لذات النفس[١١] فهو صورتها لكن النفس الناطقة لايجوز أن يكون إدراكها لذاتها بصورة لوجوهٍ:

---

١. د: ـ لذاته و لغيره المجردين لا التي ... أن يكون بغيرها و إلّا لعاد الكلام إلى ذلك الغير أيضاً.
٢. ش: بغيره.
٣. ش: متمكن.
٤. د: ـ فإنّه.
٥. د: بها.
٦. ب: هو.
٧. د: المعلومات.
٨. د: ـ أو.
٩. د: ـ التي.
١٠. ش: ـ و.
١١. ب: ـ النفس.

الأول أنّ الصورة التي في النفس[1] ليست بعينها هي النفس بل هي مثالها و صورتها و هي زائدة على ذات النفس؛ و مثال[2] النفس و صورتها ليست هي النفس، فلو كان الإدراك بالصورة و المثال لزم أن يكون إدراك الأنانية هو بعينه إدراك ما هو هو، و أن يكون إدراك ذاتها هو بعينه إدراك غيرها و ذلك محال، لأنّ كل مدرك لذاته إنّما هو مدرك لعين ما بـه أنـانيته لا للـصورة المطابقة لتلك الأنانية؛ فليس[3] إدراك النفس لذاتها بالصورة و المثال بخلاف الأمور الخارجة التي إدراكها بالصورة و المثال لكون المثال و ما له ذلك المثال كلاهما هو.

الوجه الثاني أنّها لو أدركت ذاتها بالصورة و المثال و بالجملة بأمر زائد على ذاتها إن علمت أنّ ذلك الشيء مثال ذاتها أو صورة ذاتها فتكون لا محالة قد أدركت ذاتها لا بالمثال، و إن لم تعلم أنّ ذلك الشيء مثال ذاتها فلم تكن تعلم ذاتها و قد فرضناها عالمة، هذا خلف.

الوجه الثالث أنّ النفس الناطقة لو أدركت ذاتها بالصورة فلا تخلو[4] تلك الصورة إمّا أن تكون صورة للنفس[5] من حيث هي نفس مطلقة أو صورة لها من حيث هي نفس متخصصة بصفات زائدة تميّزها عن غيرها من النفوس الأخرى[6].

لا جائز[7] أن يكون إدراكها لذاتها بصورة مطلقة، و إلّا لما كان إدراكها لهذه[8] النفس المتخصصة ـ من حيث هي هذه النفس المتخصصة ـ إدراكاً لها[9] من هذه الجهة، و نحن نتكلم في إدراك النفس لذاتها من حيث الجهة المتخصصة، فليست النفس مدركة لذاتها بصورة مطلقة. و لا جائز أن تكون مدركة لذاتها بصورة متخصصة، لأنّ كل صورة في النفس كيف كانت فإنّها كلية ـ بسيطة كانت أو مركبة من أشياء تجتمع في أكثر من شخص واحد في

---

١. د: للنفس.
٢. ش: هناك.
٣. د: و ليس.
٤. ب: ـ تخلو.
٥. ش: النفس.
٦. ش: ـ الأخرى.
٧. د: لايجوز.
٨. د: بهذه.
٩. د: إدراكها.

الأعيان، أو[1] كانت غير مجتمعة إلّا في شخص واحد، كـالأشياء البسـيطة فـي الذهن من ماهية و صفات لا تطابق إلّا شخصاً واحداً في الأعيان.

و إذا كانت صورة المجموع المركبة من تلك الأشياء كلية فكل[2] واحد مما تركب منه ذلك المجموع كلّي[3] أيضاً لأنّه غير مانع من وقوع الشركة لذاتها، و إن امتنعت الشركة فيه فذلك لمانع آخر غير المفهوم، و ذلك كمعرفتنا الزيد[4] بأنّه الطويل الأبيض ابن عمرو على وجه لاتكون تلك الكليات مجتمعة في غيره، فإنّ الشخص إذا علم بأسبابه فإنّه يكون كلياً، فإنّ الماهية و إن اعتبر فيها ألْف قيد فإنّها لاتخرج عن كونها كلية.

و إذا كانت الصورة التي في النفس البسيطة و المركبة و أجزائـها كـلية فلايتصور أن يدرك بتلك الصورة الكلية النفس المتخصصة الجزئية و هي التي تمنع[5] وقوع الشركة لذاتها فعلم أنّ إدراك النفس لذاتها لايمكن أن يكون بصورة لا كلية و لا جزئية.

فإن قلت: لِم لايجوز أن تكون النفس تدرك ذاتها بصورة هي مفهوم «أنا» و هي بهذا[6] المعنى تمنع وقوع الشركة لذاتها، و حينئذ لاتكون تلك الصورة كلية بل جزئية، فيصح أن تدرك بها النفس الناطقة الجزئية.

قلت: مفهوم «أنا» من حيث هو[7] مفهوم «أنا» نفس تصور معناه لايمنع[8] وقوع الشركة؛ فإنّ لفظة «أنا» و إن كانت جزئية إلّا أنّك قد عرفت في المنطق أنّ الجزئي من حيث هو جزئي كلي أيضاً؛ و إذا كان مفهوم أنا من حيث هو مفهوم أنا كليا فلايصح أن تدرك بها النفس الجزئية.

و كذلك الحكم في لفظة «هو» و «هذا» و «نحن» و ما أشبهها لهـا مـعان كلية، لأنّا إذا اعتبرناها من حيث مفهوماتها المجردة فقط ـ مع قطع النظر عـن

---

١. ش: ـ كيف كانت فإنّها كلية ـ بسيطة كانت ... في أكثر من شخص واحد في الأعيان أو.
٢. د، ش: و كل.
٣. ش، ب: كلياً.
٤. ب: لزيد.
٥. ش: يمتنع.
٦. ب: بهذه.
٧. ش: ـ هو.
٨. ش: لايمتنع.

الإشارات الجزئية ـ كانت كلية. فإنّ هذه الألفاظ و إن كان الواضع قد وضعها إشارات إلى أمور جزئية فهي في أنفسها لها معان كلية و إن كان المشار إليه لا محالة جزئياً، فإنّ ألفاظ الإشارات إذا لم تنتشر إليها بالإشارات الجزئية حتى تتخصص بذلك كانت كلية؛ فظهر بما ذكرنا أنّ المفهوم من ألفاظ الإشارات إذا أخذناها في الذهن من حيث لها ذلك المفهوم كانت كلية.

و إذا[١] أخذناها من حيث إنّها يشار إليها إشارةً جزئية كانت جزئية لا كلية[٢]؛ فالنفس الناطقة لا تدرك ذاتها لا بأثر و لا بغير أثر و لا بأثر[٣] زائد على الذات كيف ما كان، فهي تدرك ذاتها بذاتها لأنّها نفس الظهور و النورية، فظهورها لذاتها لايمكن أن يخفى لأنّ ما ذاته نفس الظهور و النورية كيف يتصور غيبوبته عن ذاته؟ فالنفس[٤] المدركة لذاتها بذاتها هي العقل و العاقل و المعقول.

و اعلم أنّ النفس الناطقة و إن[٥] كانت تدرك ذاتها بذاتها لا بصورة و مثال فإنّها أيضاً[٦] تدرك أموراً[٧] أخرى لا بالصورة و المثال، بل بمجرد حضور ذلك الشيء لها، من ذلك أنّها تدبّر البدن الجزئي و تتصرف فيه تصرفات مختلفة فهي لا محالة مدركة له؛ و لايجوز أن يكون إدراكها للبدن بحصول صورته فيها فإنّ[٨] كل صورة في النفس فهي كلية.

و يمتنع أن تدرك بتلك الصورة الكلية التي فيها ذلك البدن الجزئي، و نحن نعلم بالضرورة أنّ كل واحد منّا يدرك بدنه[٩] الخاص و تحركه و يتصرف فيه فليس[١٠] إدراكنا له بصورة منطبعة فينا.

و من ذلك أنّها تدرك وهمها و خيالها و جميع قواها البدنية، إذ لو لم تدركها لم يمكنها استعمالها و لا تصرفها فيها؛ و الوهم لايدرك ذاته و لا القوى

---

١. د: + كان.
٢. د: ـ لا كلية.
٣. ش: ـ و لا بأثر.
٤. ش: و النفس.
٥. د: فإن.
٦. د: ـ أيضاً.
٧. ش: أيضاً أمور.
٨. د: لأنّ.
٩. د: بدنها.
١٠. ش: و ليس.

البدنية، و القوى البدنية أيضاً لايدرك شيء منها نفسه؛ و الوهم و إن أنكر نفسه و غيره من القوى فهو غير جاحد لآثاره و آثار سائر القوى، فإذا كنا نحن مدركين لهذه الأشياء غير غافلين عنها مع استحالة إدراك القوى البدنية ذلك، فالنفس هي المدركة لجميع هذه الأشياء على وجه جزئي.

و إدراك النفس لهذه القوى المذكورة لايجوز أن يكون بصورة منطبعة[۱] في ذاتها، لما علمت أنّ كل صورة في النفس فإنّها كلية، فكيف يدرك بها القوى الجزئية التي ندركها نحن إدراكاً جزئياً و نتصرف فيها تصرفاً جزئياً؟ و لو لا أنّ النفس لها اطلاع على الجزئيات لم‌يمكنها استخدام المفكّرة[۲] التي تفصل و تركب الجزئيات و ترتب[۳] الحدود الوسطى؛ و المتخيلةُ و غيرها من القوى الجزئية لاتدرك ذاتها و لا بعضها بعضاً و لا الكليات العقلية أصلاً؛ فإن لم‌يكن للنفس اطلاع على الجزئيات فكيف ركّبت[٤] المقدمات و فصّلتها و كيف[٥] انتزعت الكليات من الجزئيات و فيما[٦] ذا تستعمل المفكرة[۷] و كيف تأخذ الصور الجزئية من الخيال و ما ذا يفيدها تفصيل المتخيلة و كيف تستعد بالأفكار الخاصة و المواد الخاصة للعلم بالنتيجة؟

و لو علمنا المتخيلة و غيرها من القوى بالصورة[۸] المنطبعة في النفس و هي كلية لم‌يمكنّا معرفة هذه القوى البدنية و تصرفاتها الخاصة المذكورة، لكن كل واحد منا يدرك[۹] بدنه الخاص و وهمه و متخيلته[۱۰] و سائر قواه البدنية على وجهٍ جزئي، و كذلك يدرك ما في تلك القوى[۱۱] أو ما يظهر فيها و ما هو حاضر لها، كل[۱۲] ذلك لا بصورة و مثالٍ، فإنّ هذه الأشياء كلها حاضرة للنفس إمّا في الوجود الخارجي أو في بعض تلك القوى[۱۳] على أنّها مظاهر لها.

---

۱. د: ـ فينا. و من ذلك أنّها تدرك وهمها ... القوى المذكورة لايجوز أن يكون بصورة منطبعة.
۲. د: المفكرة.
۳. د: تركب.
٤. د: ترتبت.
٥. ش: فكيف.
٦. د: فيما.
۷. د: القدرة.
۸. د: ـ بالصورة.
۹. د: مدرك.
۱۰. د: متخيله.
۱۱. د: ـ ما في تلك القوى.
۱۲. ن: لكل.
۱۳. ن: ـ القوى.

فالنفس تدرك ذاتها بذاتها و تدرك بدنها الخاص و وهمها و خيالها و سائر قواها و ما يظهر فيها لا بصورة و مثال، و ذلك ما أردنا بيانه.

و ممّا يستدلون[١] به على أنّ النفس لها إدراكات لانفتقر[٢] فيها إلى حصول صورة غير حضور[٣] ذات المدرك، أنّ كل إنسان يشعر بتفريق الاتصال و يتألم به و ليس ذلك بأنّ تفريق الاتصال يحصل له صورة في ذلك العضو أو في غيره من الأعضاء و[٤] القوى، بل الذي تدركه هو نفس تفريق الاتصال فحسب، فهو الأثر المحسوس[٥] بذاته لا بحصول صورة و مثال يحصل منه؛ و المشاؤون سلّموا أنّ تفريق الاتصال يدرك لا بحصول صورة[٦]، و اعترفوا أيضاً أنّ الصورة قد تحصل في آلة البصر و لايشعر بها النفس لاستغراقها في أفكارها و أحوالها[٧] فإذا التفتت النفس إليها بعد ذلك أدركتها.

فعلم أنّ من المدركات ما يكفي في إدراكها نفس حضورها للنفس أو حضورها[٨] لما هو حاضر لها كالقوى البدنية مع التفات النفس إلى ذلك الشيء المدرك عند ما يدرك مشاهدة، و المشاهدة ليست بصورة كلية بل بصورة جزئية.

فإذا حصل المبصر في مقابلة البصر مع ارتفاع الحجاب حصل للنفس إشراق حضوري على ذلك المبصر فتدركه النفس لحضوره لا بصورة و مثال منه في النفس و لا بصورة كلية، بل بصورة جزئية مشاهدية؛ و كذلك الحال في الصورة الحالية و المنامية[٩] و الصور التي يراها أرباب الكشف و الذوق كلها تدرك بالحضور الإشراقي فحسب.

و أنت فقد عرفت أنّ الرؤية لمّا لمتكن بالشعاع و لا بالانطباع و لا

---

١. د: يسئلون.
٢. د: لايفتقر.
٣. د: حصول.
٤. ن: أو.
٥. د: المخصوص.
٦. د: + في ذلك العضو أو في غيره من الأعضاء أو القوى بل الذي.
٧. د: ـ و اعترفوا أيضاً أنّ الصورة قد تحصل ... بها النفس لاستغراقها في أفكارها و أحوالها.
٨. د: ـ أو حضورها.
٩. ش: الصورة الخيالية و المثالية.

بالاستدلال أنّ مقدار الشيء المرئي كذا و بالجملة لا بدخول شيء في البصر و لا بخروج شيء منه فيجب عليه الاعتراف بأنّ الإبصار إنّما هو مجرد مقابلة المبصر للعضو[١] الباصر فيقع حينئذ للنفس إشراق حضوري على ذلك الشيء فتدركه بالضرورة عند ذلك من غير صورة و لا مثال.

فيجب على الإنسان الفاضل أن يعترف على كل واحد من هذه التقادير المذكورة بوجود العلم الإشراقي الحضوري لكل واحد من النفوس المجردة عن المواد.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ من عرّف[٢] التعقل بأنّه عدم غيبة الشيء عن الذات المجردة عن المادة فهو أجود ممن عرّفه بأنّه حضور الشيء للذات المجردة عن المادة[٣]؛ فإنّ عدم الغيبة يعم إدراك الشيء لذاته و لغيره، لأنّ كل مجرد قائم بنفسه لايغيب عن ذاته كما قد لايغيب عنه غيره.

و أمّا التعريف الثاني للتعقل بحضور الشيء للذات المجردة عن المادة فلايعم إدراك الشيء لذاته و لغيره؛ فلايقال: إنّ الشيء الفلاني حاضر عند نفسه، بل يقال: إنّه حاضر عند غيره، فالتعريف الأول لعمومه لذاته و لغيره أصلح من[٤] التعريف الثاني.

ثم التعقل ينقسم إلى ما يمكن أن يكون غائباً عن الذات العاقلة[٥] أحياناً[٦] ككثير من الأشياء[٧] الغائبة عن إدراك النفس و إلى ما لايمكن أن يكون غائباً عن ذات العاقل، كإدراك كل مجرد عن المادة من النفوس و العقول ذاته المخصوصة دائماً؛ فإنّ كل مجرد فإنّه يدوم إدراكه لذاته بدوام ذاته و لكن لايلزم من دوام تعقل ذاته بدوام وجود ذاته أن لايكون متعقلاً[٨] لغيره، بل يجب أن يكون مع[٩] دوام تعقله لذاته تعقله لغيره، كما هو الحال في المبادئ العقلية و

---

١. د: العضو. ٢. د: عرفت.
٣. د: ـ فهو أجود ممن عرّفه بأنّه حضور الشيء للذات المجردة عن المادة.
٤. ن: ـ من. ٥. ب: العاقلي.
٦. د: ـ أحياناً. ٧. د: الإنسان.
٨. د: منفعلاً. ٩. د: + قطع.

النفوس الكاملة؛ فإنّ كل واحد منها مع دوام تعقل ذاته يتعقل سائر المجردات العقلية دائماً، و كلّما كان التجرد عن المادة أتم و أقوى كـان الإدراك أكـمل و أفضل.

و لهذا لمّا كان العقل أشد تجرداً عن النفس كان إدراك العقل أقوى و أشد من إدراك النفس؛ و كذلك يختلف إدراك النفوس بـحسب اخـتلاف تـجردها و ميلها إلى القوى البدنية و انغماسها في ذلك و قوة علاقتها مع البدن و ارتفاعها عنه و عن قواه[1] و ميلها إلى الجهة[2] العالية.

و أنت فيمكنك[3] أن تعرف حقيقة هذا عند الاعتبار و تجرد ها[4] فبقدر قوة[5] تجردها عن المادة يشتد إدراكها لذاتها و بقدر شدة حضور الغير لها و انكشافه يقوى إدراكها لغيرها[6].

و إذا كان الشيء غائباً عن النفس فيشترط في إدراكه أن يحضر عندها إمّا بذاته أو بصورته و مثاله، فإن كان حاضراً بـذاتـه فـيدرك بـمجرد الـحضور الإشراقي ـ كما ذكرنا ـ و إن كان حاضراً لها بصورته فالمدرك بتلك الصورة إمّا أن يكون جزئياً أو كلياً فإن كان جزئياً فإدراكه إنّما هو بحصول صورته في قوى جسمانية حاضرة للنفس المدركة، كإدراك زيد الغائب عنّا بصورته.

و إن كان المدرك بالصورة كلياً فلايصح أن يدرك بحصول صورته في قوة جسمانية، لأنّ الكليات يمتنع انطباعها في الأجسـام و قـواهـا؛ فـيجب أن تكون[7] الصورة الكلية حاصلة في ذات النفس الناطقة و يكون[8] المدرك هو نفس الصورة الحاضرة ـ سواء كانت في النفس أو في القوى الجسمانية ـ و لايكون المدرك ما خرج عن التصور مما تطابقه الصورة الحاصلة، فـإنّ الخـارج عـن

---

۱. د: ـ و ميلها إلى القوى البدنية و انغماسها ... و ارتفاعها عنه و عن قواه.
۲. ب: الجزئية. ۳. ب: يمكنك.
٤. ش: تجرد ما.
٥. از اينجا تا عبارت: «و قد عرفت أنّ الشيء لايتغير بمجرد تغير الإضافات المـحضة» در ص ٤٢٩ از نسخه ش افتاده است. ٦. د: لغيره.
۷. ب: ـ تكون. ۸. د: فيكون.

التصور لايكون مدركاً بالقصد الأول، و إن قيل إنّه مدرك فهو[١] بالقصد الثاني.

و النفس الناطقة تدرك بكل واحد من هذه الطرق الثلاثة عدة من المدركات فتدرك ذاتها و بدنها و قوى بدنها و الأشياء الحاضرة[٢] عندها بمجرد الحضور الإشراقي، و تدرك الجزئيات الغائبة عنّا بالصور الجزئية الحاصلة في قواها، و تدرك الكليات العقلية بالصور الحاصلة في ذاتها.

و أنت إذا أمعنت النظر في هذا وجدت الإدراك بالصورة ـ سواء كانت كلية أو جزئية ـ راجعاً[٣] إلى الإدراك الحضوري الإشراقي، إذ[٤] المدرك على الحقيقة إنّما هي الصور الخيالية الحاضرة في القوى لا ما خرج عن التصور؛ و كذلك المدرك نفس الصور الكلية لا ما طابقه[٥] من المجردات العقلية، فصح أنّ الإدراك هو حضور الشيء للذات المجردة عن المادة.

و لمّا كان إدراك الشيء لذاته يختلف بقدر شدة تجردها و ضعفه، و إدراكه لغيره يختلف بحسب شدّة حضوره و قوة انكشافه و جلائه، فكلّما كان التجرد أكثر، و ذلك يكون بقدر[٦] تسلط النفس على البدن و قواه و استيلائها[٧] عليه، كان إدراكها لذاتها و لغيرها أشد و تأقوى،فإنّ الإدراك يختلف باختلاف[٨] شدة الحضور و قوة انكشافه و جلائه، و له في ذلك مراتب كثيرة.

و لك أن تعتبر[٩] ذلك بالإدراك بالرؤية وقت الظهيرة عند طلوع الشمس و قبل طلوعها[١٠] في أول الصبح و في الليل المدلهمّ فتجد الإدراك مختلفاً لاختلاف النور المظهر، فيختلف بذلك حضوره عند النفس.

و كذلك[١١] يختلف الإدراك عند رؤيتك الشيء بالمقابلة و بين رؤيتك له بالخيال عند تغميض العين، فإنّ الإدراك عند فتح البصر أقوى و أشد انكشافاً،

---

١. د: ـ فهو.
٢. د: ذاته و بهذا قوى بدنها الحاضرة.
٣. ب، د: راجع.
٤. ن: إذا.
٥. د: يطابقه.
٦. د: أكثر فذلك بقدر.
٧. و قوة استيلائها.
٨. د: بحسب.
٩. د: تعرف.
١٠. د: ـ و قبل طلوعها.
١١. د: و بذلك.

فهذا هو التحقيق في علم النفوس.

و منه يمكنك معرفة علم المبادئ العقلية.

[كيفية معرفة الواجب لذاته بذاته و بغيره]

و أمّا كيفية معرفة الواجب لذاته بذاته و بغيره من سائر الممكنات، فهو أنّ العلم كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود، و كل ما هو كمال مطلق للموجود من حيث هو موجود فلايمتنع على الواجب لذاته[1] ينتج من الأول، أنّ العلم لايمتنع على الواجب لذاته، و كل مالايمتنع عليه يجب له إذ لا قوة إمكانية[2] فيه.

و نعني بالكمال المطلق أن لايكون كمالاً من وجه و نقصاً من وجه آخر، و ذلك عند ما يجب له من تكثر و تركب و جسمية و ما أشبه ذلك.

فالواجب لذاته لمّا كان أتم ذاتاً و أولى بكل كمال من غيره فإنّه هو الواهب لكل كمال و غيره يستفيدها منه فهو أولى بها؛ فيدرك ذاته بذاته لا بأمر زائد على ذاته و يدرك جميع الأشياء بالإشراق الحضوري.

ثم لمّا كان العلم كمالاً للوجود من حيث هو وجود و لايجب من حيث هو علم أن يكون بصورة و مثال و لا بأثر، و عرفت أنّ النفس لها علوم حضورية إشراقية يكفي فيها مجرد الإضافة الخاصة، و هو حضور الشيء المدرك حضوراً إشراقياً لا غير فالواجب لذاته ـ تقدست أسماؤه ـ يدرك ذاته بذاته لتجرده[3] عن المادة و كونه هو الوجود البحت الذي لايشوبه شيء، و يدرك غيره من سائر الممكنات لحضورها[4] له.

فإنّه لمّا كان الإدراك للذات بقدر التجرد و كان الإدراك للغير[5] بقدر الحضور و التسلط، و كان الواجب لذاته أشد تجرداً من كل مجرد عن المادة، و كان تسلّطهُ على الأشياء و قهرُه لها أعظم من كل تسلطٍ، فهو تعالى أشد الأشياء

---

۱. د: ـ لذاته.

۲. د: إمكانه.

۳. د: المجردة.

۴. د: بحضورها.

۵. د: الغير.

إدراكاً لذاته و لغيره، و الأشياء حاضرة له[۱] أعظم و أقوى من كل حضور؛ فإنّه لمّا كان مبدءاً لجميع الأشياء كان متسلطاً عليها بقوته الغير المتناهية أشد من كل تسلط، بل لا نسبة لتسلط غيره إلى تسلطه، فتكون الإضافة[۲] المبدئية التسلطية[۳] بالقوة النورية الغير المتناهية الشدة هي الموجبة لحضور الأشياء له.

و لمّا لم‌يكن في الوجود إلّا ذاته و لوازم ذاته فهو غير غائب عن ذاته و لا عن لوازمها؛ فعدم غيبته عن ذاته و لوازمها مع التجرد المذكور هو إدراكه لها؛ فهو محيط بجميع الأشياء ـ على اختلاف مراتبها و أحوالها ـ على سبيل الحضور، سواء كان ذلك الحاضر مجرداً عن المادة أو كان أمراً مادياً أو كان صورة ثابتة في بعض الأجسام أو في بعض المجردات أو كانت غير ثابتةٍ، فإنّه يدركها و يحيط بها على الوجه المذكور فالحوادث الماضية و المستقبلة الثابتة صورها في المدبّرات الفكلية[٤] حاضرة له أيضاً، لأنّ الإحاطة الإشراقية لمّا كانت له على حامل تلك الصورة[٥] فتكون له أيضاً على تلك الصورة.

و كذا المبادئ العقلية إن كان فيها صورة فالإحاطة الإشراقية عامة[٦] له و لجميع المبادئ العقلية، إلّا أنّ إدراكه تعالى لذاته و لجميع الأشياء و إحاطته بها أشد و أقوى من كل إدراك و إحاطة فـ﴿لايعزب عنه مثقال ذرة في السماوات و لا[۷] في الأرض﴾[۸]

و يجب أن تعلم أنّ الإدراك الإلهي لمّا لم‌يكن بصورة في ذاته بل كان بالحضور الإشراقي الذي هو أفضل انحاء الإدراك[۹] و كانت السلوب و الإضافات المحضة جائزين في حقه تعالى، فإذا علم شيئاً بذلك الحضور كصورة زيدٍ الموجود مثلاً، كان له إضافة مبدئية إليه؛ فإذا بطلت صورة زيد

---

۱. د: الأشياء الحاضرة.
۲. د: إضافة.
۳. ب: التسليطية.
٤. د: العقلية.
٥. د: الصور.
٦. د: غاية.
۷. د: ـ لا.
۸. برگرفته از سورهٔ سبأ، آیهٔ ۳.
۹. د: الأحوال للإدراك.

بطلت تلك الإضافة المبدئية التي له إليه و لكن لايلزم من بطلانها تغيُّره في نفسه؛ فإنك قد علمت أنّه لايلزم من تغيّر الإضافات المحضة تغير المضاف إليه، فانّا إذا انتقلنا من اليمين إلى اليسار ينتقل ما على يميننا إلى يسارنا فيتغير إضافتنا إلى ما على اليمين و اليسار من غير أن تتغير ذواتنا في أنفسها[۱].

[العلم الزماني ممتنع في حق الواجب تعالى]

و أمّا العلم الزماني الموجب لتغيّر العالم فإنّه ممتنع في حق الواجب لذاته، فإنّ مَن عَلمَ أنّ زيداً سيجئ إلى الموضع الفلاني فإذا جاء فإمّا أن يبقى العلم الأول الذي هو سيجئ أو لايبقى؛ فإن بقي فهو جهل، و إن لم‌يبق بل علم أنّه جاء بطل عنه لا محالة علمُه الأول؛ فقد تغيّرتْ ذاته لتغيّر علمه الأول و ذلك محال في حق الباريْ‌تعالى، و لكن هذا المحال إنّما يلزم إن لو كان علمه بالصورة و المثال.[۲]

فأمّا إذا[۳] كان علمه بالإشراق الحضوري التسلطي لذوات الأشياء و لصورها التي في المدركات الفلكية الجائز عليها التغيّر الحاضرة للواجب لذاته بصورها و تغيّراتها فلايلزم من تغيّرها تغيّره، لما[٤] ذكرنا أنّ جميع الذوات و الصور حاضرة له، فإذا بطل بعض ما يصح عليه البطلان بطلت الإضافة المبدئية التي[۵] له إليه[٦].

و[۷] قد عرفت أنّ الشيء لايتغيّر بمجرد تغير الإضافات المحضة[۸] و ذكر الشيخ الإلهي في حكمة الإشراق[۹] أنّ الحق في العلم هو قاعدة الإشراق و هو أنّ علمه بذاته هو كونه نوراً لذاته و ظاهراً لذاته، و علمه بالأشياء اللازمة له هو كونها ظاهرة له إمّا بذواتها أو بمتعلقاتها التي هي مواضع الشعور المستمر

---

۱. د: أنفسنا. ۲. التلويحات، ص ۷۵.
۳. ب: إن. ٤. د: ـ لما.
۵. ب: الذي. ٦. ب: ـ له إليه.
۷. از عبارت «تجردها عن المادة يشتدّ إدراكها» در ص ٤۲٦ تا اينجا از نسخه ش افتاده است.
۸. از عبارت: « » در ص ۳۹۵ تا اينجا از نسخه ش افتاده است.
۹. حكمة الاشراق، صص ۱۵۲-۱۵۳.

للمدبرات العلوية و ذلك إضافة محضة و عدم الحجاب سلبي.

قال: و الذي يدل على أنّ هذا القدر كاف في العلم أنّ الإبصار إنّما هو بمجرد إضافة ظهور الشيء للبصر[١] مع عدم الحجاب. فإضافته إلى كل[٢] ظاهر له إبصار و إدراك.

و تعدّد[٣] الإضافات العقلية لايوجب تكثراً في ذاته، فنور الأنوار لقوة تسلطه على الأشياء و شدة قهره لها بالقوة النورية الغير المتناهية تكون حاضرة و ظاهرة[٤] له ظهوراً و حضوراً لايتصور أن يكون أتم منه و أكمل، فلايحجبه[٥] شيء عن شيء؛ فعلمه و بصره واحد و علمه[٦] بذاته هو حيوته و لا تزيد حيوته على ذاته النورية و نوريته هو نفس قدرته، فإنّ النور فيّاض لذاته[٧].

و جميع صفات الكمال و المجد و المدح، كالعلم و القدرة و الحيوة و الإرادة و ما أشبهها، فهي نفس ذاته، كما سبق لك تقريره.

و بعد أن قرّر الشيخ الإلهي[٨] هذه المسألة المهمة العظيمة بهذه الطريقة اللطيفة التي ما سبقه إلى ذلك أحدٌ من الحكماء، أورد على قاعدة العلم الإشراقي الحضوري سؤالا:

و ذلك إنّا إذا[٩] أدركنا شيئاً[١٠] إن لم يحصل فينا شيء فما كنا أدركناه، و إن حصل فينا شيء فلابدّ من مطابقته لذلك المدرك و ذلك بالصورة.

ثم أجاب عنه بأنّ ذلك إنّما يصح في العلم الصوري؛ و أمّا العلم الإشراقي الحضوري إذا حصل[١١] فينا فلابد من حصول شيء[١٢] للمدرك منّا لم يكن حاصلاً قبل ذلك، و هو الإضافة الإشراقية فقط من غير افتقار الى المطابقة الواجب[١٣] حصولها في العلوم الصورية[١٤].

---

١. ش: بالبصر.
٢. د، ش: فإضافته لكل.
٣. ن، ش: تعداد.
٤. ب: حاضرة فظاهرة.
٥. ش: أكمل يحجبه.
٦. ب، د: علم.
٧. حكمة الاشراق، ص ١٥٠؛ المشارع، ص ٤٨٨.
٨. المشارع، صص ٤٨٨ـ٤٨٩.
٩. ن، ش، ب: ـ إذا.
١٠. د: ـ شيئاً.
١١. د، ش: حصلت.
١٢. د: ـ شيء.
١٣. ب: الواجبة.
١٤. د: الضرورية.

و تقسيمهم العلم في أوائل المنطق إلى التصور و التصديق إنّما هو[١] في العلوم التي هي غير علم المجردات بذواتها، و غير العلم بالأشياء التي يكفى فيها مجرد الإشراق الحضوري، فإنّها ليست من المدرَكات التصورية و لا التصديقية[٢]، فهذه هي الطريقة العظمى في مسألة العلم و لايكمل معرفتها إلّا بخلوات و رياضات[٣] يتجلّى بها النور النفسي لذاته فيظهر ظهوراً أتم من ظهور الشمس و يظهر بظهوره أمور أخرى من المهمّات.

[كلام الطوسي في نقد رأي الشيخ فى كيفية علم البارى بالأشياء]

و الشيخ الرئيس ابو على بن سينا لمّا لم‌يتيسّر له هذه الطريقة و لم يظفر بها وكاعٌ[٤] في كيفية علم الواجب لذاته، و كان العلم عنده بالصور، فتحيَّرَ في ذلك، فتارة يقول: إنّ صور جميع الموجودات التي بها علم الواجب لذاته[٥] لايجوز أن تكون في ذاته لئلا تكثر ذاته الوحدانية، فتارة يجعلها في بعض الموجودات و تارة يقول: فتكون في صُقْع من الربوبية، و لا أفهم هذا الصقع الذي تكون فيه هذه الصور[٦]، و تارة يلتزم أنّ هذه الصور فى ذات الواحد الحق من غير أن يلزم تكثّره؛ فإنّها كثرة خارجة عن الذات لا حقةٌ بها لا داخلة في حقيقته، كما ذكره في كتاب الاشارات.[٧]

و[٨] تفطّنَ الشرّاح لهذا الكتاب بأنّ إثبات الصور في ذاته تعالى قول فاسد و معتقد ردى[٩] يلزم منه ـ كما ذكرناه ـ أن يكون الشيء الواحد فاعلاً و قابلاً و كونه موصوفاً بصفات حقيقية غير إضافية و لا سلبية و أن[١٠] يكون محلاً لمعلولاته الكثيرة الممكنة الوجود و أن يكون معلوله الأول غير مباين لذاته و

---

١. د، ب: هي. ٢. همان، ٤٨٩.
٣. ن، د، ش: رياضيات. ٤. د: داع.
٥. د: ـ و كان العلم عنده بالصور فتحير ... الموجودات التي بها علم الواجب لذاته.
٦. د: الصورة.
٧. شرح الإشارات، ج٣، نمط هفتم، صص ٢٩٠ـ٣١١.
٨. نسخه‌ها: + لّما. ٩. الشارع، ٤٨٣.
١٠. ش: فأن.

أن لايوجد شيئاً ممّا يباينه إلّابتوسط الصور الحالّة في ذاته.[١]

و كل هذه ممّا يخالف مذاهب الحكماء الأقدمين ممّن يقول بنفي العلم عنه حذَراً من التكثر و يخالف أيضاً مذهب أفلاطن الإلهي القائل بقيام الصور المعقولة بذاتها[٢] حذراً من ارتكاب أمثال هذا.

و يخالف ظواهر مذهب المشائين القائلين باتحاد العاقل بالمعقول[٣]، فهؤلاء كلهم إنّما ارتكبوا هذه المحالات هرباً من القول بحلول الصور في ذات الواجب الحق، تعالى عن ذلك علواً كبيراً[٤].

فهذا حاصل[٥] ما ذكره الشارح الفاضل نصير الدين الطوسي[٦] ـ رضي اللّه عنه ـ و[٧] جميع ما ذكره صحيح إلّا في موضعين، فإنّ فيهما نظراً:

[نقد كلام الطوسي في شرح الإشارات]

أحدهما، قوله إنّه يلزم من حلول[٨] الصور في ذاته أن يكون المعلول الأول غير مباين لذاته؛ فإنّ القائلين بأنّ العلم الرباني بالصور يقولون بأنّ صور جميع الموجودات في ذاته مع مباينة ذواتها لذاته المقدسة، و إن كان الحق أنّ جميع الموجوداتِ الممكنة غير داخلة في ذاته و لا مباينة[٩] لذاته كما قال الصوفي: «لا بون و لا صلة».

و ثانيهما قوله بأنّ أفلاطن الإلهي العظيم القدر يقول بقيام الصور المعقولة بذاتها[١٠]؛ فمراد أفلاطن من ذلك إثبات أرباب الأصنام النوعية، فإنّه يقول بأنّ[١١] كل نوع من الأنواع الجرمية ـ بسائطها و مركّباتها ـ له ربٌّ نوع هو عقل مجرد قائم بذاته؛ فالمعقول من كل نوع هو ذلك العقل القائم بذاته، لا أنّ المعقول منه صورة[١٢] عرضية و مثالٌ و أثر[١٣] قائم بذاته.

---

١. شرح الإشارات، ج٣، صص ٣٠٣ـ٣٠٤.
٢. د: بذواتها.
٣. د: باتحاد القابل بالمقبول.
٤. د: ـ تعالى عن ذلك علوا كبيراً.
٥. د: ـ حاصل.
٦. شرح الإشارات، ج٣، صص ٣٠٣ـ٣٠٤.
٧. ب: + من.
٨. د: حصول.
٩. ب: متباينة.
١٠. د: بذواتها.
١١. د: إنّ.
١٢. ش: المعقول مصور؛ د: المعقول متصور.
١٣. ش: أنّه.

و لهذا تحقيق و سر أكثر[1] من هذا؛ لعلّ[2] البارئ تعالى يوفّق لإتمامه.

و لمّا وقف الشارح لكتاب الإشارات و هو نصير الدين الطوسي ـ رحمه اللّٰه ـ على فساد الطرق المذكورة في كيفية علم الواجب لذاته بإثبات الصور في ذاته حاول طريقة أخرى لتصحيح هذا المطلوب، فقال:[3]

إنّ كل عاقل لايفتقر في إدراكه لذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هوهو، و كذلك لايفتقر في إدراكه إلى ما يصدر عن ذاته إلى غير صورة ذلك الصادر الذي هو[4] بها هو؛ فإنك تعرف أنّ الأمور الغائبة عنّا لنا[5] أن ندركها و نستحضرها بصورها، فتلك الصور[6] صادرة عنا بمشاركة غيرنا، و مع ذلك فإنّا نعقلها بذاتها[7] لا بصورة أخرى لامتناع تضاعف الصور إلى غير النهاية؛ فإذا كنا ندرك تلك بذاتها كما ندرك غيرها مع أنّها لم تصدر عنا إلّا بمشاركة الغير، فالواجب لذاته ـ و هو الذي صدر عنه جميع الموجودات من غير مشاركة الغير ـ أولى أن لايفتقر في إدراكها إلى غير ذاته المعيّنة[8]؛ فليس من شرط كل تعقلٍ أن يكون المدرك محلاً للصور المتعقلة[9]؛ فقد عرفت أنّ كل واحد منّا يدرك ذاته و الأشياء الحاضرة له لا بصورة و مثال حالّة فينا؛ بل كوننا محلاً لتلك الصور هو شرط في حصول تلك الصورة لنا[10]؛ و ذلك هو الشرط في تعقلنا لها، فإن أمكن حصول تلك الصورة لنا[11] بطريق آخر غير الحلول فينا وجب حصول التعقل لنا.

و لا شك في أنّ[12] حصول الشيء لعلته الفاعلية ليس بدون حصوله

---

١. د: أكبر.
٢. العلل.
٣. شرح الإشارات، همان، صص ٣٠٤ـ٣٠٥ نقل آزاد از شهرزوری.
٤. د: التي هي.
٥. ش: إمّا.
٦. د: ـ بها هو فإنك تعرف أنّ الأمور ... أن ندركها و نستحضرها بصورها فتلك الصور.
٧. د: بذاتنا.
٨. د: المقدسة؛ ب: المغنية.
٩. د: العقلية.
١٠. د: ـ فقد عرفت أنّ كل واحد منّا ... محلا لتلك الصور هو شرط في حصول تلك الصورة لنا.
١١. ش: ـ و ذلك هو الشرط في تعقلنا لها فإن أمكن حصول تلك الصورة لنا.
١٢. شرح الإشارات: معلوم أنّ.

لعلته[۱] القابلية في كونه حصولاً لغيره، و إذا[۲] كان الأمر كذلك لزم أن تكون الذات العاقلة لذاتها عاقلة لجميع معلولاتها الذاتية و حاصلة لها من غير أن تحل فيه.

و إذا عرفت هذه المقدمة[۳] فاعلم أنّ الواجب لذاته لمّا لم‌يكن بين ذاته و بين عقله لذاته تغايرٌ بل كان عقله لذاته هو نفس ذاته في الوجود، فكذلك لا تغاير بين وجود المعلول[٤] الأول و بين تعقل الواجب له؛ لأنّ ذاته لمّا كانت علةً لذات المعلول الأول فعقله لذاته علةٌ لتعقل معلوله الأول و كان اتحاد العلتين[۵] في الوجود ـ أعني ذات الواجب لذاته و عقله لذاته شيئاً واحداً في الوجود مع تغايرهما الاعتباري ـ علة لاتحاد معلولهما في الوجود ـ أعني المعلول الأول و تعقل الواجب له ـ الذين هما شيء واحد[٦] في الوجود مع تغايرهما الاعتباري أيضاً.

و حينئذ يكون تعقل الواجب لذاته لمعلوله الأول نفس وجوده من غير أن يحتاج إلى حصول صورة مستأنفة تحل ذاته تعالى، و قد عرفت أنّ كل مجرد يعقل ذاته و غيره من المجردات؛ فالجواهر العقلية تعقل ما ليست بمعلولات لها بحصول صورها فيه و تعقل الواجب لذاته أيضاً؛ فجميع صور الموجود الكلية و الجزئية حاصلة فيها و الواجب لذاته علةٌ لجميعها؛ فهو يعقل جميع تلك الجواهر العقلية مع الصور التي فيها لا بصور غيرها؛ بل بأعيان تلك الجواهر و الصور.[۷]

و بهذا الطريق يعقل الوجود على ما هو عليه من غير لزوم شيء من المحالات المذكورة، فإذن ﴿لايعزب عنه مثقال ذرة في السماوات و لا في الأرض﴾[۸].

---

۱. ن: لعلية ۲. ش: فإذا.
۳. همان، ص ۳۰۶: و إذا تقدّم هذا فأقول.
٤. ش: المعقول. ۵. د: الثلاث.
٦. د: هما كانا شيئاً واحداً.
۷. همان، ص ۳۰۷.
۸. سورهٔ سبأ، آيهٔ ۳، و اين مطلب از شهرزوری است.

ثم قال[١]: فإذا تحققت هذا الأصل و بسطتّه ظهر لك كيفية إحاطته تعالى بجميع الموجودات الكلية و الجزئية[٢] ﴿ذلك فضل اللّٰه يؤتيه من يشاء﴾[٣].

فهذا حاصل ما ذكره هذا الرجل و قد أشار إلى هذا يعقوب بن إسحق الكِندي بقوله: إذا كانت العلة الأولى متصلة بنا لفيضه علينا و كنّا غير متّصلين به إلّا من جهةٍ فقد يمكن فينا ملاحظته[٤] على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلحظ الفائض؛ فيجب أن لاينسب قدر إحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له، لأنّها أغزر و أوفر و أشد استغراقاً لنا.

و إذا كان الأمر كذلك فقد بعد عن الحق بعداً كثيراً، مَن ظنّ أنّ العلة الأولى لاتعلم الجزئيات. و أنت إذا تأمّلت الطريقة الصحيحة التي نقلناها عن الشيخ الإلهي التي ليس وراءها طريقة أخرى في القوة و المتانة و هي التي يقول بصحتها كل مَن سلك سبيلَ اللّٰه و كوشِف ببعض الأنوار الإلهية. و هذه الطريقة الأخرى التي ذكرها الشارح المذكور أجود من سائر الطرق التي ذكرها المشاؤون؛ إلّا أنّا إذا قابلنا هذه الطريقة بالطريقة الصحيحة التي للشيخ الإلهي[٥] وافَقتْها في شيء و خالَفتْها في شيء:

أمّا الموافقة[٦] فتعرفها من معرفتك لتلك الطريقة؛ و أمّا المخالفة فإثباته[٧] لجميع صور الموجودات في الجواهر العقلية، و أنت فقد عرفت من تلك الطريقة أنّ الجواهر العقلية يعرف كل واحد منها ذاتها بذاتها و يدرك جميع الموجودات الباقية بالإشراق الحضوري من غير أن يكون في شيء منها صورة أو أثر، على ما قرّرناه.

ثم إنّك قد عرفت أنّ الواجب لذاته[٨] و المبادئ العقلية كما تدرك المجردات

---

١. شرح الإشارات، همان، ص ٣٠٧. ٢. ش: ـ و الجزئية.
٣. سورة جمعه، آية ٤، و پايان كلام خواجه طوسي.
٤. ن، د: ملاحظة.
٥. د: ـ التي ليس وراءها طريقة أخرى في القوة ... بالطريقة الصحيحة التي للشيخ الإلهي
٦. د: ـ أمّا الموافقة. ٧. د: و إثباته.
٨. ن: ـ لذاته.

العقلية بالإشراق الحضوري تدرك الأمورَ المادية بالإشراق الحضوري أيضاً، من غير أن تدركها بالصور الحاصلة في المبادئ العقلية.

و بالجملة، فهذه الطريقة أصلح الطُرق المذكورة في كيفية علم الواجب الحق، بعد طريقة الشيخ الفاضل شهاب الملة و[1] الدين؛ لكنّها غير تامّة و هي تتم بأدنى نظر و أقل تغيير و تصرف[2].

خاتمة الفصل

في إدراك النفوس السماوية و ما يتعلق بذلك

قد علمت أنّ للأجرام[3] السماوية نفوساً[4] ناطقة مجرّدة عن المادة و محرِّكة لها عن مبدءٍ عقلي؛ فلها لا محالة شعورٌ بحركاتِها الصادرة عنها و لوازمِ تلك الحركات الحاصلة عنها في عالم الأجرام؛ و لها علومٌ بما فوقها من عالم المجردات و الأمور الغير المادية و بما تحتها من الأمور السفلية.[5]

و برهان ذلك أنّ كل واحدٍ فقد ثبت عنده صِحةُ منامات و صِدقُ إنذارات[6]: أمّا السالك المحقّق فقد جرّب من نفسه في اليقظة و النوم؛ و أمّا غيرهم من الكافة فيحصل لهم الإنذارات بالمغيبات من المنامات التي يرونها من أنفسهم أو من غيرهم، و كلهم يعترفون بأنّ هذه الإنذارات بالمغيبات الماضية و المستقبلة إنّما تحصل لهم من ذات مدرِكة مطّلعة على جميع الحوادث و الأحوال الماضية و المستقبلة، و هو المفيدُ[7] لنفوسنا الاطلاعَ على المغيبات يقظة و نوماً؛ فإنّ[8] المفيد لنفوسنا العلومَ و المعارف و الإنذارات بالمغيبات كيف يمكن أن يكون جاهلا بها؟

فالحق[9] أنّ مُعلِّمنا العلومَ في النوم، أو مُنذِرنا بالمغيبات له عليها اطلاعٌ[10].

---

١. ش: ـ الملة و.
٢. ش، د: ـ و أقل تغيير و تصرف.
٣. ش: الأجرام.
٤. ش: نفوسنا.
٥. المشارع، ص ٤٨٩ با شرح و تفصيل شهرزورى.
٦. ن: انذرات.
٧. د: المعتبر.
٨. ش: و إنّ.
٩. د: و الحق.
١٠. ن: اطلاعاً.

و السالك القوي ـ و هو الذي حصل له ملكة الإشراقات النورية و الإخبارات الغيبية ـ لايفتقر في حصول ذلك إلى توسط، بل يعلم بالمشاهدة أنّ المُلقي للمغيبات ذو[۱] إدراك و حياة، و أنّ له مظاهر كثيرة مختلفة يظهر فيها بحسب استعداد ذلك الذي[۲] يظهر له، و إن كان قلّ ما يتشابه له مظهران؛ و يشاهد هذا الشخصُ المستعد لهذا الإلقاء من العجائب و الغرائب ما لايفتقر معه إلى برهان.

و أمّا من هو دون هؤلاء في المرتبة[۳]. فله أن ينظر في أحوال المنامات و ما يحصل فيها من الإنذارات بالأمور المغيبة[٤] أنّ ذلك ليس إلّا لقلة شواغل النفس في تلك الحال التي يقع فيها الاطلاع.

و أنت تعلم أنّ حصول هذا الاطلاع ليس عن تصرف فكري و إلّا لكان الإنسان في حال اليقظة أقدر على الفكرة من حال النوم؛ مع أنّه لايتيسر له ذلك إلّا في حال النوم، فذلك الاطلاع ليس[۵] له سبب إلّا اتصال النفس بالأمور التي عندها الإنذارات بالمغيبات الماضية و المستقبلة و الكائنات المتعلقة بالأزمنة، و ذلك إنّما يكون للنفوس الفلكية العالمة بجميع الحوادث و الوقائع الحاصلة في كل زمان بسبب الحركات الفلكية.[٦]

و لمّا كانت عالمة بحركاتها و لوازم حركاتها و كان كل ما[۷] يحدث في عالمنا هذا فهو من آثار حركاتها، وجب أن يكون لها على جميع الكائنات الزمانية اطلاع.

[للحوادث ضوابط كلية واجبة التكرار]

و إذا عرفت أنّ النفوس الفلكية عالمة بجميع الحوادث الواقعة في الماضي و المستقبل و الحال و كانت الحوادث الواقعة في الماضي و المستقبل غير متناهية، فلاتخلو:

---

۱. ش، د: ذي.
۲. د: الشيء.
۳. ش: الرتبة.
٤. د: الغيبية.
۵. د: ـ عن تصرف فكري و إلّا لكان ... لايتيسر له ذلك إلّا في حال النوم فذلك الاطلاع ليس.
٦. المشارع، ص ٤٩۰ با شرح و تفصيل شهرزوري.
۷. د: كل ما.

إمّا أن تكون علومها غير متناهية مترتبة بحوادث[١] غير متناهية في أزمنة غير متناهية مترتبة يقع شيء، منها بعد شيء، فتكون تلك العلوم الغير المتناهية بالحوادث الغير المتناهية مترتبة بحسب ترتب الأزمنة الغير المتناهية.

و إمّا أن تكون علومها متناهية بحيث تنتهي إلى جهل.

و إمّا أن تكون لها علوم كلية هي ضوابط و قوانين لجميع الحوادث و الكائنات واجبة التكرار إلى غير النهاية.

و القسمان الأولان باطلان فتعيّن صحةُ القسم الثالث.

أمّا بيان بطلان القسم الأول ـ و هو أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة بحسب ترتب الأزمنة لكل زمان مقتضاه ـ فيتبيّن ذلك من وجوه ثلاثة:

أمّا أوّلا، فلأنّه يلزم أن تكون العلوم بالحوادث الغير المتناهية التي لاتجتمع في الوجود مترتبة في النفوس المدركة لها، فيحصل منها سلسلة غير متناهية مترتبة ترتُّبَ الأزمنة، فإنّ الزمان الثاني كما لايوجد إلّا بعد الزمان الأول فكذلك العلم بالزمان الثاني لايكون إلّا بعد العلم بالزمان الأول.

و إذا كانت العلوم المترتبة ترتّبَ الأزمنة غير متناهية. لزم وجود السلسلة المترتبة الغير المتناهية، و قد عرفت امتناع وجود أمثال[٢] هذه السلاسل.

و أمّا ثانياً، فلأنّ علمها بالحوادث الغير المتناهية المترتبة التي تقع في المستقبل إمّا أن يكون كل واحد منها لابد و أن يقع في زمان ما، أو يكون فيها ما لايقع أبداً؛ فإن كان كل واحد منها لابد و أن يقع في زمانٍ ما[٣] فيأتي زمان[٤] بالضرورة يقع فيه الكل، فيلزم تناهي السلسلة المفروضة غير متناهية و ذلك محال؛ و إن كان في تلك الحوادث المستقبلة المفروضة غير متناهية ما لايقع أصلاً، فليس من المدرَكات المفروضة[٥] أنّها ستكون في الزمان المستقبل، و قد

---

١. ن، ش: لحوادث. ٢. د: مثل.

٣. د: ـ أو يكون فيها ما لايقع أبداً. فإن كان كل واحد منها لابد و أن يقع في زمانٍ ما.

٤. د: ـ زمان.

٥. د: ـ غير متناهية ما لايقع أصلاً فليس من المدركات المفروضة.

فرضناها ستكون فيها هذا محال.

و أمّا ثالثاً، فلأنّه لو كان علوم غير متناهية لحوادث غير متناهية مترتبة ترتب الأزمنة، فعلومها إذاً كانت بالماضي كعلومها بالمستقبل؛ ثم الحوادث المستقبلة لابد و أن تصير ماضية و هي غير متناهية؛ فإذا كان عندها علوم غير متناهية مترتبة ترتب الأزمنة[1] فتكون فيها صور الحوادث الماضية الغير المتناهية مجتمعةً في إحاطتها، و ليست الأدوار و الأكوار الماضية الغير المتناهية[2] و القرون الخالية معاً بل هي مترتبة، فإذا فرضنا النفوس الفلكية محيطة بالكل على سبيل التفصيل وجب بالضرورة نهايتها، و قد فرضت[3] غير متناهية هذا خلف؛ فبطل أن يكون لها علوم غير متناهية مترتبة ترتب الأزمنة.

و أمّا بيان بطلان القسم الثاني، و هو أن يكون عندها علوم متناهية تنتهي إلى جهلٍ، فهو محال أيضاً؛ إذ لو صحّ ذلك لوجب أن تنقرض علومها في الأدوار الغير المتناهية؛ فما كان يصحّ بعد ذلك إنذار غيبي و لايصح تعبير منام ممّا يتعلق بالزمان المستقبل بعد ذلك؛ لأنّ المُلقي للأمور الغيبية[4] المطّلِع عليها قد صار جاهلاً، و ذلك باطل بالضرورة لصحة[5] المنامات و الإنذارات الغيبية[6].

فإن قال قائل بأنّ علومها متناهية إلّا أنّها تستفيد العلم ممّا فوقها، فيعود الكلام المذكور إلى ذلك الغير الذي يفيدها ذلك العلم.

و إن قال بأنّه كلّما انقضى منها علوم تُخلَق فيها علوم[7] أخرى، فيعود الكلام أيضاً إلى ذلك الخالق في أنفسها تلك العلوم؛ و هو المُخرِج لها من القوة إلى الفعل: إن كان هو أنفسها فالشيء[8] لايجوز أن يخرج نفسه من القوة إلى الفعل في تلك العلوم؛ و إن كان المُخرج لها هو غيرها عاد الكلام السابق بعينه

---

١. د: ـ فعلومها إذاً كانت بالماضي كعلومها بالمستقبل ... مترتبة ترتب الأزمنة.
٢. د: ـ مجتمعة في إحاطتها و ليست الأدوار و الأكوار الماضية الغير المتناهية.
٣. ش: فرضنا.
٤. د: الغريبة.
٥. ن: بصحة.
٦. المشارع، صص ٤٩١ـ٤٩٢ با شرح و تفصيل شهرزوری.
٧. د: ـ تخلق فيها علوم.
٨. د: و الشيء.

إليه. و إذا بطل القسمان الأولان تـعيّنَ صـحة القسـم الثـالث و هـو أن تكـون الحوادث لها ضوابط كلية واجبة التكرار؛ و معناه أنّ الأمور الآتية في كل دور من الأدوار المستقبلة تعود إلى شبيه[1] ما كان في الدور الأول الذي قبله؛ لا أنّ المعدوم الذي كان في الدور الأول بعينه يُعاد[2]، فإنّك قد علمت أن إعادة المعدوم بعينه محال بل يعاد شبيهه. فيكون عند النفوس الفلكية و المبادئ العالية أحكام لحوادث مضبوطة معيّنة تقع جملتها في كل دور تامٍّ و هـو مـبلغ مـن الآلاف الجمة مضبوطة يوماً بعد يوم و شهراً بعد شهر و سنةً بعد سنة و ألْفاً[3] بعد ألْف إلى تمام ذلك الدور.

ثم تعود الحركات بعد عبور تلك المدة إلى شبيه ما كانت في الدور الأول و هكذا يمضي دورٌ بعد دور إلى غير النهاية في تلك؛ و لايكون مضبوطاً عـند المبادئ العالية أنّ هذه الضوابط الواقعة في كل دور كم يتكرر[4] مقتضاها في العالَم؛ فإنّ الغير المتناهي لايمكن أن يضبط تكرُّرُه و استينافُه ـ لا في الماضي و لا في المستقبل ـ فوصولُها إلى كل نقطة و إدراكُ مـا يـلزم مـن ذلك عـندها كاستثناء شرطيات كلية: كلّما كان كذا كان كذا[5].

و هذه المسألة من الأسرار المشتملة على كثير من اللطائف و المعارف، و يمكن أن تَستخرج منها فروعاً كثيرة و مسائل متعددةً لاينبغي أن يباح بها إلّا إلى أهلها. و جميع حكماء أهل الهند و الصين و فارس و بابل و الروم و مصر و غيرهم من أفاضل أهل الملل و النحل قائلون بتكرار الضوابط و الأدوار عـلى الوجه الذي ذكرناه، لايختلفون في ذلك، و هذا هو تناسخ[6] الأدوار و الأكوار. فإنّ حركات الأفلاك لمّا كانت دورية فلابد من وصول رأس البركار إلى ما بدأ، فإذا دار دورةً ثانية على الخط الأول، فإنّه لابد و أن يفيد ما أفـاد الدور الأول؛ إذ لا اختلاف بين الدور و الدور، ليتصور اختلاف بين الأثرَين؛ فإنّ المؤثرات عادت

---

١. د: شبه.
٢. د، ش: لايعاد.
٣. ش: يوم ... شهر ... ألف.
٤. ش: لميتكرر.
٥. د: ـ كذا كان كذا. المشارع، صص ٤٩٢ـ٤٩٣.
٦. ن: بتناسخ.

إلى ما بدأت؛ و النجوم و الأفلاك دارت على المركز الأول و ما اختلفت أبعادها و اتصالاتها و منظراتها و مناسباتها بوجه من الوجوه.

و بهذا يظهر أنّ كل كائن فاسد و كل فاسد كائن؛ فلايبقى من المركبات من المواليد الثلاثة شيء دائماً، إذ لو بقي شيء منها دائما لزم أن يعود في كل دور مثله، و الأدوار غير متناهية في التكرار، فيصير أعداد من تلك الأنواع من الأجسام باقية[١] مع كونها غير متناهية و ذلك محال؛ فإنّك قد عرفت تناهي الأبعاد، ثم لا تفى بها المادةُ و الأجسامُ المتناهية.[٢]

و اختلف حكماء[٣] أهل الأقاليم و الأمم و الأرصاد في مقدار الدور الذي يعود كل ما فيه من دقيق و جليل إلى الدور الآخر[٤] الذي بعده:

[قول حكماء بابل في مقدار الأدوار والأكوار]

فقال قوم من حكماء بابل: إنّ الدور التام تسعة و أربعون ألف سنة، و جعلوا المدبِّر للعالم في كل سبعة ألف سنة كوكباً من الكواكب السيارة.

فالمدبِّر للعالم في أول الدور سبعة آلالف سنة زحلُ؛ و في زمان تدبيره يخلق اللّٰه تعالى بواسطة الحركات الفلكية و المبادئ العقلية آدم الأول و هو أبو البشر من الطين، و كذا زوجته؛ فيزعمون أنّ في أول دور زحل، يستولي البرد و اليبس ـ الذي في طبيعته ـ على العالم حتى لايبقى فيه شيء من الحيوان و النبات لشدة البرد و الجمود و كثرة الثلج، حتى أنّ الحجارة تتفتّت و تصير كالرمل و تتشقق الأرض فتصير أغواراً بعيدة؛ فإذا دُكّتْ الجبالُ و طُحِنتْ الحجارةُ فصارت[٥] رملاً و أنساب ذلك الرمل في شقوقات الأرض فاستوت حينئذ جميع الأرض و صارت بسيطاً واحداً، و ذلك في مائة سنة من الألف الأول.

ثم تتولد الغيوم الكثيرة المتراكمة من[٦] البخارات المتكاثفة و ارتفع و صارت طبقات وليدة البرد فجمد الغيم في الجو بعد إحاطته بجميع الأرض،

---

١. ش: ـ باقية.
٢. همان، ص ٤٩٣.
٣. د: ـ حكماء.
٤. د: ـ الآخر.
٥. د: و صارت.
٦. د: في.

فحينئذ تشتد ظلمة الأرض، و ضوء الشمس و الكواكب من فوقها يُسخِّنها، فإذا صار مدة التسخين سنة ابتدأت تلك الغيومُ بالتحلل كثرت الأمطار و السيول العظيمة الدائمة مع شدة البرد إلى أن يتمّ الألف سنة الأولة[1] من دور زحل بانفراده.

فإذا دخلت الألف الثانية[2] الذي لزحل بمشاركة المشتري سكن المطر[3] و تبقى الأرض في هذه الألف الثانية مُبتلّة مُعفَّنة.

و في الألف الثالثة الذي بمشاركة المريخ يتولّد على وجه الأرض الحشرات كالحَيّات و العقارب و الوزغ و أنواع البقّ و الذباب و ما أشبهها من الدبيب الذي[4] يحيى بالنسيم لِهبوبها في هذه الألف.

فإذا امتلأت الأرض بالحشرات أكل بعضها بعضاً حتى لايبقى منها شيء.

ثم إذا دخلت الألف[5] الرابعة بمشاركة الشمس تحلّلت[6] باقي تلك الغيوم و سكن البرد في كل يوم لشدة الحرّ، ثم يقع شعاع الشمس على الأرض فيتسخن وجه الأرض و يتميز النهارُ من الليل و تتعفّن الأرض و تتولّد الحيوانات الصغار من تلك العفونة، مثل الفأر و السِنّور و اليربوع[7] و ما أشبهها؛ و في آخر هذه الألف يتولد أنواع السباع و الخيل و الحَمير و سائر ذوات الحافر و الخُف.

و في هذه الألف تجف الأرض و تنبع المياه و تظهر الأنهار جارية على وجه الأرض و يبتدئ النبات في الظهور في هذه الألف أيضاً، و كلّما ظهر منه شيء أفنوه[8].

---

۱. د: سنة من الدور الأول.

۲. د: الثاني. در تمام موارد «ألف» مؤنث تلقى شده و اعداد بعدى مؤنث آمده است و به همان صورت در متن ابقا شد.

۳. ش: ـ المطر.

٤. د: التي.

۵. ش، د: ـ فإذا امتلأت الأرض بالحشرات أكل بعضها ... شيء ثم إذا دخلت الألف سنة / ن، ب: + سنة.

٦. د، ش: تحلل.

۷. ن: الرسوع.

۸. ش: قوة.

ثم تدخل الألف الخامسة بمشاركة الزهرة[١] فتجئ الأمطار المعتدلة الغير الدائمة و تهبّ الرياح الباردة و تنبثّ الاشجار النافعة ذوات الفواكه الحسنة و الروائح الطيبة و الطعوم المُلِذّة و الألوان المُبهِجة و الرياحين المتنوعة.

و تتولد فيها الحيوانات النافعة كالجِمال و الجواميس و البقر و الغنم و ما أشبهها و تتكون أنواع الطيور في المأة الأخيرة من هذه الألف و تمتلئ الأرض بالأشجار المشتبكة.

ثم تدخل الألف السادسة بمشاركة عطارد فيكثر هبوب الرياح في أوّلها و يكثر تكوُّن الحبوب النافعة كالحِنطة و الشعير و الذرة و الحِمَّص و العدس و ما أشبهها.

ثم إنّ الشيخ الكبير زحل، و الحكيم و المهندس اللطيف عطارد، يبتدئان في تكوُّن الإنسان بعد أن يمضى سبعون سنة من هذه الألف.

و حكماء بابل يذكرون في تكوُّنه طريقين:

الطريق الأول، التناسل و هو المشهور و هو الذي تكوَّنّا نحن منه.

و الطريق الثاني، الطويل[٢] و هو التولد، فنقول في صفته: إنّ أصل جميع ما يتكون على الأرض من سائر المركّبات إنّما هو الماء و حرارة الشمس بمعاونة أشعة باقي الكواكب؛ و الماء الذي يتكون منه الإنسان ألطفُ المياه و أعذبها و أصفاها.

فإذا مضى من هذه الألف قريب من سبعين سنة و اشتدت عناية زحل و عطارد و باقي المبادئ في تكوّن الإنسان ارتفع من أعدل الأقاليم و النواحي[٣] بخارٌ لطيف[٤] معتدل، فانعقد ببرودة زحل و عطارد سحاباً لطيفاً[٥] ثم نزل إلى أرض معتدلة، و كانت الشمس حينئذ في البرج الذي هو على صورة الإنسان و هو برج «الدَلو»، و كان عطارد في اثنين و عشرين درجة منه مغرب[٦] و كان

---

١. د: للزهرة.
٢. ش: التطويل.
٣. د: ـ النواحي.
٤. ش: بخاراً لطيفاً.
٥. ش: ـ معتدل فانعقد ببرودة زحل و عطارد سحاباً لطيفاً.
٦. د: فقرب.

الدلو برجاً هوائياً هو[1] بيت زحل و مثلثة[2] عطارد و زحل في أول برج «الجَدي» ينظر إلى المشتري نظر تسديس و كان الطالع برج «الجوزاء» أو[3] القمر مقارن لعطارد في الدلو.

فإذا نزل ذلك المطر بعد انعقاده سحاباً على أرض معتدلة نَقِيّة التربة[4] صحيحتِها سليمة من جميع الطعوم المخالفة للعذوبة، و تكون تلك التربة شديدة[5] البياض متخلخلة المسام، فيخرق السيل بقوته موضعاً كالبئر الصغيرة غير العميقة فدخل فيها ماء ذلك المطر، و تخلل بأجزاء ترابها و استنقع[6] فيها ذلك الماء اللطيف النازل، و امتزج بتربتها[7] امتزاجاً معتدلاً.

ثم يحمى بحرارة باطن الأرض باعتدالٍ، فيرتقي ذلك الماءُ عند لطفه بالسخونة و صيرورته بخاراً إلى الطبقة الباردة، فيتكاثف بذلك القدر من البرد فينحدر مطراً[8] إلى ذلك الموضع من البئر الذي صعد منه، و لايزال ذلك دأبه في الصعود عند اللطيف و النزول عند الكثافة، إلى[9] أن يزول عنه أكثر مائيته و اشتد لطفه بالسخونة و الحركة في الصعود و النزول حتى صار دهناً لطول زمان سخونته الليّنة رطباً[10] سيّالاً.

فإذا انتهت الشمس إلى برج الجوزاء أو سخن الجوُّ و ظاهرُ الأرض، جفَّ ذلك الدهنُ و ابتدأ ينعقد بسخونة باطن الأرض و ظاهرها.

و لمّا كانت تلك الأرض متخلخلة المسام لا جرم نفذ فيها النسيم إلى ذلك الدهن، فنفخه نفخاً ليّناً و كانت حرارة ظاهر الأرض تزيد في كل يوم و هي عاملة فى ذلك الدهن إلى أن ينعقد و يقوى و يصلب[11] شيئاً يسيراً؛ فحينئذ يبتدئ في التصوير بسبب الحرّ و البَرد العامِلَين في تلك الرطوبة باليبس.

---

١. د: و هو.
٢. ش: ـ عطارد في إثنين و عشرين درجة منه ... برجاً هوائيا هو بيت زحل و مثلثة؛ د: مثله.
٣. ش: و.
٤. ن، د: التربية.
٥. د: شدة.
٦. ش: سبع.
٧. ن: بترتبها.
٨. ش: مطر.
٩. د: و إلى.
١٠. د: سخونته و اشتد رطباً.
١١. د: فصلت.

ثم النسيم الواصل إليه لم‌يكن يصل إليه من جهة المباشرة و المخالطة، بل كان يصل إليه من جهة حجاب لطيف؛ فلمّا بلغ الحال في هذه المادة الدهنية إلى هذا الحد صوَّرَ البارئ تعالى و المبادئ العقليةُ صورةَ الإنسان و تمّمت في تلك البئر على الهيئة المذكورة؛ و تولّى كل واحد من الكواكب جزءاً من جسده في حال التصوير و أحدث فيه [شيئاً][١].

و كان المتولي[٢] لنفس الصورة الإنسانية عطارد بمشاركة زحل و القمر، و كان هذا الشخص عند كمال صورته قاعداً على إليتَيْه و ذَقنه على رُكبتيه قد ضَمَّ ذراعَيه إلى ما يليهما من جسمه و ضمّ ساقَيه كذلك و[٣] هو مجتمع على هذه الهيئة.

فلمّا كملت جميعُ أعضائه و تمَّ تخاطيط[٤] بدنه، نفخ فيه الروح الذي يحيى بها البدن[٥] من القمر بنفَس من منخِرَيه و شمّ النسيم الحار المعتدل فانبسط بدنه و تحركت فيه الروح و عملت أعمالها في ذلك الجسد و أعطت كل عضوٍ ما يليق به؛ فقام حينئذ قائماً عرياناً يتمطّى و يتنفّس و رجلاه تجتذب بقية ذلك الدهن الفاضل عن جسده بالطبع للمشاكلة و المناسبة التي بينهما.

ثم إنّه لمّا تمطّى و تنفّسَ حصل له كسلٌ فوقع[٦] و صار يتمرّغ في ذلك الدهن الباقي و بدنه يجتذب[٧] تلك الرطوبات الدهنية التي هي غذاء بدنه إلى تسعة أشهر، و وصل[٨] النيّر الأعظم إلى أول العقرب فقوي حينئذ ذلك الإنسان و انتعش و فتح فَمَه[٩] لطلب الغذاء فقام يمشي بعد تمام[١٠] أربع سنين لطلب ما يغتذي به؛ و كانت العناية الأزلية قد هيّأت له ما يصلحه و يحتاج إليه من المآكل فوجد قريباً منه شجراً من شجر التين و العنب فجعل يأكل ما بلغ[١١] و نضج منه

---

١. نسخه‌ها: شيء.
٢. د: الهيولى.
٣. د: فيه.
٤. د: أجزائه و تم تخطيط.
٥. د: الدور.
٦. د: فدفع.
٧. ش: يجتذبه.
٨. ش، د: + إليه.
٩. د: فاه.
١٠. د: ـ تمام.
١١. د: فجعل كل ما يمنع.

حتى شبع، و لم يزل القمر يحفظه و يحوطه[١] إلى أربع سنين. و كان أكلُه التين و العنب في آخر الأربع سنين و هو أول أكلٍ أكلَه بفمِه و بعد ذلك شرع في أكل الثمار[٢] غير التين و العنب[٣] و غيرها من الحبوب.

فهذا كيفية التكون الطويل و هو يناسب تكون التناسل؛ فالرحم كالبئر، و اغتذاؤه للدهن بالمصّ كاغتذاء الجنين بالدم، و حرارة الأرض كحرارة بطن المرأة، و تكوين[٤] الأنثى من بقية تلك الرطوبة الدهنية كتكوين الذَّكر إلّا أنّه غلب[٥] على تلك المادة الباقية البرد و الرطوبة؛ و كان أيضاً زمان تكوُّنِها هو زمان برد الهواء و ازدياد رطوبته.

و هذا الإنسان المتولّد على هذه الصفة هو آدم الأول أبو البشر الذي خلقه اللّٰه تعالى من الطين و تسمى الأنثى حواء.

و عند هؤلاء[٦] أنّ لكل واحدٍ من هذه الكواكب السيارة السبعة تدبير لهذا العالم مقدار مدة[٧] تدبير كل واحد منها له سبعة آلاف سنة، ألفٌ بانفراده بنفسه و ستة آلاف الأخرى بمشاركة الستة الكواكب الأخرى، كلّ ألفٍ بمشاركة كوكب واحدٍ في أول كل تدبير؛ لكل[٨] كوكب يجئ آدم يرسله ذلك الكوكب رسولاً إلى كافة الخلق و تهيئة العلوم و المعارف و الأعمال[٩] العجيبة الخارقة للعادة؛ و يكون هؤلاء بالتوالد و التناسل غير آدم المتكوّن في دور زحل بالتولد المذكور.

و قد ضاعت تواريخ هؤلاء المسمّون بآدم و علومهم و ما كانوا عليه من الحال، لبُعد زمانهم و طول المدة التي بيننا و كثرة وقوع الحوادث العامة المُفنية لأكثر الخلق و أفاضلهم و يبقى الباقي من الأراذل[١٠] منهم كالبهائم لايفقهون

---

١. د: يحوط له.
٢. ش: ـ الثمار.
٣. د: ـ بفمه و بعد ذلك شرع في أكل الثمار غير التين و العنب.
٤. ش: تكوّن.
٥. د: عملت.
٦. د: حواء و قد علمت.
٧. د: ـ مدة.
٨. د: و كل.
٩. د: المعارف من الأعمال.
١٠. د: الأرذال.

شيئاً و يتلف أكثر الكتب و الأقلام و لم‌نعرف[١] من أسمائهم على ما وجدنا في الكتب إلّا آدم الذي كان في أول دور الشمس، فإنّ اسمه قشوفونيا و رأيت له كتاباً سمّاه[٢] بأسرار النيّرين.

و قد ظهر بعده في هذا الدور الذي[٣] للشمس، بعد مُضيّ ألفَين أو ثلاثة آلاف سنة، رجلٌ يسمّى بـ«ذوانا» و يسمّيه أهل زمانه بـ«سيد البشر».

و كان من أفاضل خلق اللّه تعالي عِلماً و عَملاً و رأيت له كتاباً سماه بـ«أسرار النيرين» أيضاً، يذكر فيه أنّه عمل دعوة القمر.

ثم ترقى حتى دعى النير الأعظم فمكث اثنين و أربعين يوماً بلياليها مواجهاً الشمس يدعو و يتضرع له و يُثني عليه الليل و النهار من غير فتور، و هو مع ذلك لم‌يذق في هذه المدة طعاماً و لا شراباً و لا نوماً و لا راحة و لا قعد في هذه المدة بل كان قائماً متوجهاً إليه بالنهار و إلى باقي الكواكب في الليل.

فلمّا[٤] كان بعد تمام هذه المدة و كان في صبيحة يوم الأحد حين طلع هذا النير بالأبهة و العظمة و شعشعة الأنوار و لمعان الأضواء و امتلأت نواحي آفاق العالم بالأنوار المُبهجة المحيية و الأضواء المُلِذة المُنمية أخذ سكيناً وضعها على حلقه[٥] ليقرب نفسه إلى هذا النيِّر الأعظم و السلطان الأكرم؛ فخاطَبه عند ذلك و نهاه عن قتل نفسه و قال له: إنّ الإله الأعظم و العلة الأولى الذي فوقنا و رؤساء حضرته و نحن مستغنون عن دمك[٦]؛ و لكن سَلْ حاجتك.

و عرض عليه مُلك الدنيا و أعطاه خزائن كنوز الأرض من الذهب و غيره ممّا يناسبه[٧]؛ فلم‌يرض بذلك و طلب أن يُريَه جميع العوالم و أن يُكاشَف بالعلة الأولى و سائر مصنوعاته.

---

١. د، ش: من يعرف.
٢. ش: ـ الشمس فإنّ اسمه قشوفونيا و رأيت له كتاباً سماه.
٣. ش: ـ و قد ظهر بعده في هذا الدور الذي.
٤. د: فما.
٥. ش: طبقة.
٦. د: ذلك.
٧. د: ـ مما يناسبه.

فأعطى[١] ذلك كلّه و خاطبَه أيّاماً و أمره أن يقف تجاهه[٢] عند الطلوع في كل أحد بالثياب المنسوجة بالذهب و التاج المرصَّع مشدود الوسط بالزنّار بعد أن يُهيّئ المآكل الكثيرة و المشارب العذبة الطيِّبة من كل نوع و الضيافات الهانئة[٣] لجميع الخلق فيسجد عند طلوعه و يتضرع و يقف ذليلاً بين يديه؛ فحينئذ يُخاطبه بأنواع العلوم و يُشافِهه بأصناف المعارف و الصنائع.

قال سيد البشر ذواتا: فعلَّمَني تسعين ألف مسألة و أمرَني أن لا أظهر منها[٤] ثلثين ألفاً لأحدٍ من خلق اللّه تعالى؛ و إن أُظهرَ خواصّ البشر على ثلاثين ألفاً أخرى دون عوامّهم و أن أظهرَ الخاصّ و العامَّ على الثلاثين الألف الأخرى.

ثم صَبَّ عليه العلوم[٥] و أرشدَه إلى العوالم.

ثم سأله هل يأتي أحدٌ من أبناء البشر من بعدي يُدرك ما أدركتُ و يَصل إلى ما وصلتُ؟

فقال له: نعم، يأتي من أولادك في أول دور[٦] القمر رجلٌ يقال له آدم يعطيه جملة من العلوم.

و هذا يدل على أنّ هذا آدم الفاضل[٧] الذي ابنه شيث و سائر الأنبياء من أولاد ابنه شيث، كان متولّداً بالتناسل و التوالد دون التولّد.

و رأيت لهذا آدم كُتباً منها كتاب أسرار النيّرين و له في المغيبات[٨] و العلوم الروحانية كتبٌ و من عيون كُتبه السِفْر المعروف بـسِفر آدم و غير ذلك مما دثر و انطمس و لم يقع إلينا.

فنحن قد وقعنا في آخر هذه الأدوار و قد بقي من تمام[٩] هذا الدور على ما عليه أهل الكتب المنزلة و بعض الحكماء و المنجّمين ثلاثمائة و عشرون[١٠] سنة تقريباً.

---

١. ش: و أعطى.
٢. د، ن: تجاه نفسه.
٣. ش: الهائلة.
٤. د: ـ منها.
٥. د: ـ العلوم.
٦. د: ـ دور.
٧. ش: ـ الفاضل.
٨. ن: التعفينات.
٩. د: ـ هذه الأدوار و قد بقي من تمام.
١٠. ش: عشرين.

فإذا تمّ كانت القيامة الكبرى و الطامة العظمى؛ فيقع الفناء و الدثور في هذا العالَم كما أشار إليه محمد بقوله: «بعثت أنا و الساعة كهاتين» و قوله: «عُمر الدنيا سبعة آلاف بعثت في آخرها ألفاً». و كلّما وصل التدبير إلى كوكب من هذه السيارات يسمون ذلك عالَماً و دنيا أخرى؛ و قد ذكرنا ما عليه الحال في أول دور زحل و هو ربّ الدور بعد تمام دور القمر؛ فتعود الأشياء إلى شبيه ما كانت عليه في ذلك الدور الأول[1].

فهذا حكاية مذاهب حكماء بابل في الأدوار[2]، على ما حكاها أبوبكر ابن وحشية فيما نقل عنهم من الكتب. و هذه و إن لم‌يقم البرهان على صحتها إلّا أنّ فيها عبرةً لمن اعتبر من الأذكياء، و استبصارٌ لمن استبصر من الفضلاء؛ فليس جميع مطالب الحكمة يمكن أن يقام عليها برهانٌ و لا كلُّ مقاصد السالكين يُتصوَّر أن يدلّ عليها تبيانٌ؛ بل لابد للحكيم من فكر صحيح و نظر مستقيم و حدس قويّ و لطف ذكيّ و إلهام شديد و غورٍ بعيد؛ فتستقر الحكمة حينئذ في النفس و تمتزج بنور العقل و ﴿ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء﴾[3].

[آراء اخرى في مقدار الأدوار و الأكوار]

و عند قوم من أهل الأدوار إنّ كل ستة و ثلاثين ألف سنة تنتقل أوجات الكواكب و جوزهراتها و نوبهراتها إلى موضع حضيضاتها و بالعكس؛ على أنّ كرة الثوابت تتحرك كل مائة سنة درجة واحدة، فإنّ الأوجات تتحرك بحركة الثوابت. فإذا كان كذلك، عاد العالَم إلى شبيه ما كان عليه من الحال في الزمان و المكان و الأشخاص و الأوضاع؛ لا تتخالف في ذلك مثقال ذرة.

و قومٌ من قدماء حكماء الهند و مَن وافقهم من أصحاب الهزارات يقولون: إنّ الدور الأعظم هو ثلاث مائة و ستون ألف سنة، لأنّ الفلك مقسوم إليها فيعطون[4] لكل درجة منه ألف سنة فيكون مجموع ذلك ثلاث مائة و ستين ألف

---

١. د: ـ الأول.
٢. د: ـ في الأدوار.
٣. سورة جمعه، آية ٤.
٤. ش: و يعطون.

سنةٍ. و يهلك العالم في آخر هذه المدة بأسره[١]؛ و يبقى هالكاً ثلاث مائة و ستين ألف سنة عند قوم؛ و عند قومٍ يبقى هالكاً أقل من ذلك؛ ثم يعود بعد ذلك إلى الحال الذي كان عليه في الأول لايحرم ذرة واحدة؛ إلّا أنّ النفوس المدبِّرة للأبدان غير النفوس التي كانت مدبِّرة لها في الدور الأول[٢] و زمانها غير الزمان و ما عدا ذلك فيعود موجوداً.

و قوم آخرون يقولون: إنّ الولاية لكل واحد من الكواكب السبعة على العالَم ألف سنةٍ و يسمّوه دوراً فيقولون: هذا الدور لزحل؛ و بعد انقضائه يصير الدور للمشتري، و هكذا إلى آخر الأدوار التي للقمر؛ فإذا تمتْ الأدوار السبعة هلك[٣] العالَم، ثم يعود كما بدأ.

و زعم قوم أنّ الدور مأخوذ من سلطنة البروج على هذا العالم؛ لكل برج منها مدةٌ: فجعلوا سلطنةَ برج الحمَل اثنى عشر ألف سنة، و سلطنة الثور عشر ألف سنة، و سلطنة الجوزاء عشرة آلاف سنة، و سلطنة السرطان تسعة آلاف، و سلطنة الأسد ثمانية آلاف، و سلطنة السنبلة سبعة آلاف، و سلطنة الميزان ستة آلاف، و سلطنة العقرب خمسة آلاف، و سلطنة القوس أربعة آلاف سنة[٤]، و سلطنة الجدي ثلاثة آلاف، و سلطنة الدلو ألفين، و سلطنة الحوت ألف سنة؛ فمجموع ذلك من السنين ثمانية و سبعون ألف سنة.

و زعموا أنّ العالم يفنى عند انقضائه ثم يعود جديداً. و زعموا أنّ السلطان في هذا الوقت السنبلة و هو سبعة آلاف سنة و ذلك هو عمر هذا العالم؛ و إذا[٥] استكمل قَطعَ الكوكبُ الذي له التدبير مسافةً ذكروها؛ فيقع هناك الدثور و الفناء؛ فإذا استكملت الكواكب[٦] ما لها من كور و دورٍ عاد[٧] التدبيرُ إلى الأول، و حينئذ تعود الأشخاص التي كانت في كل دور و صورة و هيئاته مع اجتماع

---

١. ب: ـ بأسره.
٢. د: ـ لايحرم ذرة واحدة إلّا أنّ النفوس ... غير النفوس التي كانت مدبرة لها في الدور الأول.
٣. د: هذا.
٤. ن: ـ سنة.
٥. د: فإذا.
٦. ش: + التدبير إلى.
٧. ن: كرر و دور دور.

المواد التي كانت لها في الحال الأول؛ و هكذا يكون شأن[١] العالَم سرمداً إلى غير النهاية.

[رأي إخوان الصفاء في الأدوار و الأكوار]

و ذكر جماعة من أصحاب الأدوار و الأكوار، و من جملتهم صاحب رسائل اخوان الصفاء[٢] أنّ للأشخاص الفلكية حول الأركان الأربعة «أدواراً[٣]» كثيرةً؛ و لأدوارها «كوراً»؛ و لكواكبها في أدوارها و أكوارها «قراناتٍ»؛ و يحدث في كل دور و كور و قران في عالم الأركان حوادثُ لايمكن عَدُّها و إحصاؤها؛ إلّا أنّهم ذكروا من «الأدوار» خمسة أنواع و ما يحصل من كل نوع في عالم الكون و الفساد:

فالأول[٤]، أدوار الكواكب السيارة في أفلاك تداويرها.
و الثاني، أدوار مراكز تداويرها في أفلاكها الحاملة.
و الثالث، أدوار أفلاكها الحاملة في فلك البروج.
الرابع، أدوار الكواكب الثابتة في فلك البروج.
الخامس، أدوار الفلك المحيط.

و أمّا «الاكوار»، فهو عبارة عن استينافاتها الأدوار[٥] و عودات هذه الكواكب و النقط إلى مواضعها مرة[٦] بعد أخرى.

و أمّا «القرانات»، فهي اجتماعاتها في درجات البروج و دقائقها و هي ستة أجناس و مأته و عشرون نوعاً: فمنها ٢١ قرانا ثنائية، و ٣٠ قراناً ثلاثية، و ٣٥ قراناً رباعية، و ٢١ قرانا خماسية و ٣١ قراناً سداسية، و قران واحد سباعي[٧].

و أمّا أدوار الألوف، فهي[٨] أربعة: فمنها سبعة آلاف سنة؛ و منها اثنا عشر

---

١. ب: بنيان.
٢. رسائل (از دوره ٤ جلدى) ج ٣، ص ٢٤٣.
٣. ش: أدوار.
٤. ش: و الأول.
٥. رسائل: في أدوارها.
٦. ش: مدة.
٧. اعداد از رسائل إخوان الصفا تصحيح و نقل شده است و اختلاف نسخ كه بسيار مغشوش است ذكر نشده است.
٨. د: + أنواع؛ رسائل: أربعة أنواع.

ألف سنة؛ و منها إحدى و خمسون ألف سنة؛ و منها ثلاث مائة و ستون ألف[1] سنة، على ما مرّ بيانه.

فأعظم الأدوار الواقعة في زمان طويل أدوار الكواكب الثابتة، و هي تقع في كل ستة و ثلاثين ألف سنة مرة واحدة.

و أمّا الأدوار الواقعة في أقصر الأزمنة[2]، و هو دور الفلك المحيط في كل أربع و عشرين ساعةٍ مرةً واحدة؛ و باقي الأدوار يقع فيما بينهما.

و من القرانات، ما يقع في كل ست و ثلاثين[3] ألف سنة مرةً واحدة[4]، و هو أن تجتمع الكواكب السيارة كلها بأوساطها في أول دقيقة من برج الحمل إلى أن يجتمع فيها مرة أخرى و يُسمّي السندُ هندسية الدور بأيّام العالم[5].

و أمّا القرانات التي تكون في كل شهر مرةً واحدة، فهو اجتماع القمر مع كل واحد من السيارات و الثوابت[6].

و باقي القرانات، فتقع بين هذين الوقتين.

و من الأدوار القِصار ما يكون في كل دور[7] أربعة عشر يوماً مرة واحدة، و هو دور مركز فلك تدوير القمر في فلكه الحامل له.

و من الأدوار ما يكون في كل سبعة و عشرين يوماً و سبع ساعات و نصف مرة واحدة، و هو دور فلك[8] البروج بحركة الحامل.

و من الأدوار حركة الجوزهر[9] في كل سبعة عشر سنة و مأتين و سبعة و عشرين يوماً مرة واحدة[10].

---

۱. رسائل: ثلاث مائة ألف و ستين.
۲. رسائل: زمان قصير.
۳. رسائل: ثلاث مأئة و ستين.
٤. ش: و أمّا الأدوار الواقعة في أقصر الأزمنة ... و من القرانات ما يقع ... ألف سنة مرة واحدة.
۵. رسائل: و يسمى هذا الدور في زيج السند هندسية يوم واحد من أيام العالم الكبير.
٦. رسائل: ـ و الثوابت.
۷. ن، ش، ب: ـ دور.
۸. ن، ب، د: الفلك.
۹. ش: ـ الجوزهر.
۱۰. رسائل (در اين قسمت مغشوش است): في كل إحدى و عشرين سنة في كل ثمانية عشر سنة و سبعة شهور و تسعة عشر يوماً مرة واحدة؛ د: و هو دور مركز فلك تدوير القمر ... و مأتين و سبعة و عشرين يوماً مرة واحدة.

و من الأدوار ما يكون في كل مائة و ستة عشر[١] يوماً مرةً واحدة، و هو أدوار عطارد في فلك تدويره.

و من الأدوار ما يكون في كل ثلاث مائة و خمسة و ستين[٢] يوماً و ربع مرةً واحدة، و هو أدوار الشمس و الزهرة و عطارد في فلك البروج.

و من الأدوار ما يكون في كل ثلاث مائة و ثمانية و سبعين يوماً مرةً واحدة، و هي أدوار زحل في فلك تدويره[٣].

و من الأدوار ما يكون في كل ثلاث مائة و[٤] تسعة و تسعين يوماً مرةً واحدة، و هي أدوار المشتري في فلك تدويره.

و من الأدوار ما يكون في كل خمس مائة و أربعة و ستين يوماً مرةً واحدة، و هي أدوار الزهرة في فلك تدويرها.

و من الأدوار ما يكون في كل سبع مائة و ثمانين[٥] يوماً مرةً واحدة، و هي أدوار المريخ في فلك تدويره[٦].

و من الأدوار ما يكون في كل ست مائة و سبعة و ثمانين[٧] يوماً مرةً واحدة، و هي أدوار المريخ في فلك البروج بحركة الحامل[٨].

و من الأدوار ما يكون في كل أربعة آلاف و ثلاث مائة و ثلاثين يوماً مرةً واحدة، و هي أدوار مركز تدوير المشتري في فلك البروج.

و من الأدوار ما يكون في عشرة آلاف و سبع مائة واحد و أربعين يوماً مرةً واحدة، و هي أدوار مركز تدوير زحل[٩] في فلك البروج.

فمجموع هذه الأدوار أربعة عشر يوماً[١٠].

---

١. رسائل: في كل ثمانية عشر سنة و سبعة شهور و تسعة عشر.
٢. د: تسع و تسعين.
٣. د: ـ و من الأدوار ما يكون في كل ثلاث مائة و ... واحدة و هي أدوار زحل في فلك تدويره.
٤. د: ـ ثلاث مائة و.
٥. رسائل: ثمان مأئة و سبعين يوماً.
٦. رسائل: في فلك البروج.
٧. خمس مأئة و سبعة و ثمانين.
٨. رسائل: في فلك تدويره؛ د: ـ و من الأدوار ما يكون في كل ... المريخ في فلك البروج بحركة الحامل.
٩. د: أدوار المريخ.
١٠. د: ـ فمجموع هذه الأدوار أربعة عشر يوماً.

و أمّا القرانات التي يكون زمانها قصيراً[١]، فهي أنواع:

فمن ذلك ما يكون في كل مائة و ستة عشر يوماً مرةً واحدة، و هو اقتران عطارد مع الشمس.

و من ذلك ما يكون في كل مأتين واحد و تسعين يوماً مرةً، و هو اقتران الشمس و الزهره و عطارد مع زحل[٢].

و من ذلك ما يكون في كل ثلاث مائة و تسعة و تسعين يوماً مرة، و هو اقتران المشتري و الزهرة و عطارد و الشمس.

و من ذلك ما يكون في كل خمسمائة و أربعة و سبعين يوماً مرتين، و هو اقتران الزهرة مع الشمس.

و من ذلك ما يكون فى كل سبع مائة و خمسةٍ و ثمانين يوماً مرةً، و هو اقتران المريخ مع الشمس[٣].

و من ذلك ما يكون في كل سنتين و نصف بالتقريب، مرةً، و هو اقتران المريخ و زحل و المشتري.

و من ذلك ما يكون في كل عشرين سنة بالتقريب، مرةً، و هو اقتران المشتري و زحل[٤].

و من القرانات التي يطول زمانها ما يستأنف في كل مأتين و أربعين سنة مرةً، و هو أن يستوفي زحل و المشتري اثنى عشر قراناً في مثلثة واحدة.

و من ذلك ما يكون في كل تسع مائة و ستين سنة مرةً واحدة، و هو أن يستوفي[٥] زحل و المشتري ثمانية و أربعين قراناً في المثلثات الأربعة.

و من ذلك ما يكون في كل ثلاثة آلاف و ثمان مائة[٦] و أربعين سنة مرةً

---

١. د: قصيرة.

٢. د: ـ و من ذلك ما يكون في كل مأتين واحد و تسعين ... الشمس و الزهره و عطارد مع زحل.

٣. د: ـ و من ذلك ما يكون فى كل سبع مائة و خمسةٍ و ثمانين يوماً ... اقتران المريخ مع الشمس.

٤. د: ـ و من ذلك ما يكون في كل عشرين سنة بالتقريب مرة و هو اقتران المشتري و زحل.

٥. د: ـ و هو أن يستوفي.

٦. ن، د، ش: ثمانية.

واحدة[١]، و هو أن يستوفي زحل و المشتري القرانات في المثلثات كلها، و تفصيله مذكور في كتب الأحكام.

و أمّا الحوادث و الأحكام التابعة لهذه الأوار و القرانات في العالم الأرضي، فما لايحصى[٢]؛ و قد علمت أنّ جميع الحوادث التي عندنا تابعة لحركات الأفلاك و الكواكب في البروج، و قرانات بعضها مع بعض و اتصالاتها، إلّا أنّ بعض الحوادث ظاهر جليّ[٣] للكافة، و بعضها خفي يفتقر إلى فكر و تأمل.

و ذلك أنّ كل حادث في عالَمنا هذا سريع النشو قليل البقاء قريب الاستيناف سريع الفساد؛ فهو كائن عن حركة قصيرة الزمان قريبة الاستيناف، كحركة الفلك المحيط التي تتمّ في كل أربعة و عشرين ساعة، و هي التي يكون بها الليل و النهار و النوم و[٤] اليقظة. فإنّ الشمس إذا طلعتْ أضاءَ الهواء و أشرق وجه الأرض، فانتبهتْ[٥] أكثر الحيوانات و تحرّكتْ و ترنّمتْ و انتشرتْ في طلب المعاش و تفتّق[٦] أكثر أكمام زُهَر النبات و فاح نسيمُ روائحها و ذهب الناسُ في مطالبهم[٧]؛ و إذا غابت الشمس أظلم الهواء و وجه الأرض و استوحشت الحيوانات و رجعت إلى أوطانها و انصرف الناس عن الأسواق و مواضع أعمالهم إلى بيوتهم و وقع عليهم النوم و الكسل و السكون؛ فيكون هذا العالم بالنهار كأنّه حيوان منتبهٌ متحرك حساس؛ و بالليل كأنّه نائمٌ أو ميِّت.

و يتكوّن أيضاً عن هذه الحركة بعض النبات كخضراء الدمن، فإنّها تكون بالغدوات خضرةً ريّانة[٨] من نداوة الليل و طيب نسيم الهواء، ثم يجفّ نصف النهار من حرارة الشمس؛ و أكثر ما يكون في أيّام الربيع[٩].

و يتكون عن هذه الحركة اليومية أيضاً بعض الحيوانات الضعيفة،

---

١. ش، ن: ـ واحدة.
٢. ش، ن: ـ فما لايحصى.
٣. د: ـ جلي.
٤. ن: ـ و.
٥. ش: و انتبهت.
٦. رسائل (ص ٢٤٧): تفتحت.
٧. د: ـ مطالبهم.
٨. ب: رمانة.
٩. رسائل، همان، ص ٢٤٨.

كالذباب[١] و البراغيث المتولّدة من العفونات[٢] [السمادية][٣] و الرَّوْثية و الجيفية و أمثالها؛ ثم تهلك بأقل أذىً[٤] من حرٍّ[٥] أو بردٍ.

و لايبقى ما يتولّد عن هذه الحركة من النبات و الحيوانات الضعيفة سنةً تامة، لِتلاشيها بحرّ الصيف أو برد الشتاء. و الذي يحصل من حركة القمر على محيط التدوير و قطْعه له في كل أربعة عشر يوماً مرةً، و هو نصف الشهر الأول و هو الذي يكون النصف الذي يلينا منه ممتلئاً[٦] كثرة النمو و الزيادة في الأشياء من المعادن و النبات و الحيوان و المدّ و كثرة الرطوبات و[٧] الأنداء[٨].

و[٩] في النصف الثاني من الشهر يدور القمر في التدوير مرةً ثانية و يكون الممتلئ من النصف الذي لايلينا. و يحصل من هذه الحركة الذبولُ و الهزال في الأشياء النامية[١٠]، و النضجُ و الجفاف و اليبس في الأشياء البالغة إلى التمام من الحبوب[١١] و الثمار[١٢].

و يتكون في مدة هذه الحركة أيضاً من المعادن الملحُ و الكماءة[١٣] و أمثالهما، و من النبات البقولُ[١٤] و بعض الحشائش. و يتكون بعض الحيوان كالطيور و الزنابير و كثير من الديدان؛ فإنّ[١٥] أكثر هذه تتم خلقتها[١٦] في أربعة عشر يوماً و تخرج بعد أحد و عشرين يوماً[١٧].

و مدة بقاء الحيوانات و النباتات الكائنة عن هذه الحركة لايتجاوز مائة و عشرين يوماً[١٨] في الأطول بقاء، و في الأقصر دون ذلك.

---

١. رسائل: كالديدان و البق.
٢. ش: العقوبات.
٣. نسخه ها: السماوية؛ رسائل: من العفونات و في الزبل و السماد.
٤. د: و أدنى.
٥. رسائل: بأدنى حرّ.
٦. د: + فيه.
٧. د: + في.
٨. رسائل، همان، ص ٢٤٨ ـ ٢٤٩.
٩. ش، ب: ـ و.
١٠. د: الثابتة.
١١. ش، د: الحيوان.
١٢. رسائل، همان.
١٣. ن: الكَمْأة.
١٤. ش: ـ و يتكون في مدة هذه الحركة أيضاً من ... و الكماءة و أمثالهما و من النبات البقول.
١٥. ش: كان.
١٦. ب: خلقها.
١٧. همان.
١٨. ش: ـ و مدة بقاء الحيوانات و النباتات الكائنة عن هذه الحركة لايتجاوز مائة و عشرين يوماً.

و أمّا الذي يحصل من حركة عطارد في تدويره و قطعه له في كل أربعة أشهر تقريباً مرةً واحدة و تتمّ فيه صنعة[١] الإكسير؛ أمّا من النبات فالسمسم[٢] و الذرة و الشعير و ما شاكَلَها؛ و أمّا من الحيوان كبعض السباع و الوحوش و الغزلان و بعض الغنم[٣].

و يعرض عن هذه[٤] الحركة لبعض الناس عند احتراقه أمراضٌ و أوجاع لا سيما الصبيان؛ و يعرض لبعض الكُتّاب و العمّال و الوزراء و أصحاب الدواوين من العزل و الحبس و المصادرات.

و لبعض الصُنّاع من العطلَة و الكسل و لبعض التجّار من الخسران و المحق.

و لبعض الناس من الحبس و الاستتار و العزّ فإذا[٥] استقام و شرق يعرض لهم الخلاص و السلامة و الظهور و الولاية و النشاط[٦] و استقامة الأحوال.

فإذا وقف و رجع يعرض لهم الحيرة و الشكوك و الظنون و التوقف و التخلف[٧] و الإدبار و العصيان و ما أشبه ذلك.

فإذا هبط إلى الحضيض يعرض لهم[٨] سقوط الجاه و ذهاب العزّ و نقصان المراتب[٩].

و هذا كله بحسب تشكل[١٠] الفلك في أصول المواليد و طبقاتهم.

و أمّا الذي يحصل من حركة الشمس و مركز فلكي تدوير الزهرة و عطارد في كل سنة مرةً واحدة في جميع الحالات؛ أمّا في أول برج الجدي صاعدة في الجنوب إلى الشمال فتبتدئ الطبيعة في جذب الرطوبات المختلفة

---

١. ب: صبغية.
٢. ش، ب: و السمسم.
٣. همان، ص ٢٥٣.
٤. ش، ب، ن: ـ هذه.
٥. ن، د: العز و إذا.
٦. ش: البسايط.
٧. د: ـ التخلف.
٨. ش، د: ـ لهم.
٩. همان، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٤.
١٠. ب: شكل.

بالتراب و امتصاصها في عروق الشجر[١] و النبات إلى أصوله و قضبانها و إمساكها هناك إلى أن تبلغ الشمس آخر الحوت؛ فإذا نزلت أول دقيقة من الحمل استوى الليل و النهار في الأقاليم و اعتدل الزمان و طاب الهواء و هبّ النسيم و ذابت الثلوج و سالت الأودية و انبعثت العيون و ارتفعت الرطوبات إلى أعلى فروع الأشجار و نبت العُشب[٢] و طال الزرع و تمّ الحشيش و تلألأ الزهر و أورق الشجر و هاج النور و اخضرّ وجه الأرض و تلوّنت الجبال و الحيوان و نتجت البهائم و درّت الضُروع و انتشر الحيوان في البلاد و أخذت[٣] الأرض[٤] زخرفها و فرح الحيوان بطيب نسيم الهواء؛ و صارت الدنيا كأنّها جاريةٌ شابّة قد[٥] تزيّنت و تجلّت للناظرين[٦].

فلايزال الأمر كذلك إلى أن تبلغ الشمس أول السرطان، فحينئذ يتناهى طول النهار و قُصرَ الليلُ، و يأخذ النهار في النقصان و الليل في الزيادة، و يدخل الصيفُ و يشتد الحرُّ و يحمى الجوّ و تهبّ السمائم[٧] و تنقص المياه و ييبس العُشب و يستحكم الحَبّ و أدرك الحصاد للثمار[٨] و أخصبت الأرضُ و سمنت البهائم و اتّسع القوتُ من الثمار و الحَبّ للحيوان، و صارت الدنيا كأنّها عروس مُنعَّمة بالغة تامّة كاملة كثيرة العشّاق[٩].

فلايزال الأمر كذلك إلى أن تبلغ الشمس أول الميزان، و حينئذ يدخل الخريف و يستوي الليل و النهار مرة أخرى؛ و يبتدئ الليل بالزيادة و النهار بالنقصان، و يبرد الهواء و يهبّ الشمال و يتغير الزمان و تنقص المياه و تجف الأرض و تغور العيون و تفنى الثمار، و أحرز الناسُ الحَبّ و الثمر و يَعْرى وجهُ

---

١. د: ـ الشجر. ٢. د: + و طال العنب.
٣. ش: أخرجت. ٤. ب: ـ الأرض.
٥. ش: و قد.
٦. رسائل إخوان الصفا، ج ١، ص ٨٦؛ و ج ٣، ص ٢٥٤.
٧. رسائل: هبت السموم. ٨. د: و الثمار؛ رسائل: الحصاد و نضجت الثمار.
٩. رسائل، همان، ص ٨٥: عروس غنية منعمة رعناء ذات جمال؛ همان، ج ٣، ص ٢٥٤.

الأرض من النبات و ماتت[١] الهوام و انجحرت[٢] الحشرات؛ و انصرف الطير و الوحش إلى البلاد الحارة؛ و أحرز الناسُ القوتَ للشتاء و دخلوا البيوت و لبسوا الجلود و تغيّرَ الهواء و صارت الدنيا كأنّها كهلة مُدْبِرة قد تولّت عنها أيّام الشباب.

فلايزال الأمر كذلك إلى أن تبلغ الشمس أول الجدي، فيدخل الشتاء و يتناهى طول الليل و قصر النهار؛ ثم[٣] يأخذ النهار في الزيادة و يشتد البرد و يتساقط الورق و مات أكثر النبات و انجحرت أكثر الحيوانات باطن الأرض و كهوف الجبال و كثرت الأنداء و الغيوم و أظلم الجوّ و كلح وجهُ الزمان و هزلت البهائم و ضعف قوى الأبدان و صارت كأنّها عجوز هرمة قد دنا منها[٤] الموت.

و أمّا الذي يحصل من حركتَيْ زحل و المشتري في فلكَيْ تدويريهما في كل ثلاثة عشر شهراً بالتقريب، مرةً واحدة كثير[٥] من الحوادث في المشايخ و العجائز و التجار[٦] و الأكرة و السادة[٧] و الأشراف و القضاة و العدول و العلماء و أمثالهم ممن استولى عليه زحل و المشتري في مولده ما يعرض لأصحاب عطارد[٨].

و يحصل أيضاً من هاتين الحركتين و أحوالهما المختلفة كثير من المعادن و النبات و الحيوان[٩].

و أمّا الذي يحصل من حركة الزهرة في فلك تدويرها في كل خمس مائة و أربعة و ثمانين يوماً مرةً واحدة؛ و حركة المريخ في فلك تدويره في كل[١٠] سبع مائة و ثمانين يوماً مرةً ما يعرض لطبقات الناس من النساء و الصبيان و

---

١. ن: مات.
٢. رسائل (ج ١، ص ٨٥ و ج ٣، ص ٢٥٤): انحجزت؛ در مورد ديگر: انحجرت. (انجحر: از جُحر، يعنى در سوراخ خود جاى گرفتن. عبارت متن نسبت به عبارت رسائل إخوان، ترجيح دارد.
٣. د: و.
٤. ب: بها.
٥. ن: ـ كثير.
٦. ب: المحارم.
٧. ن: البناة.
٨. همان، ج ٣، ص ٢٥٥.
٩. همان.
١٠. ش: ـ كل.

المخانيث[١] و أصحاب اللذات و اللهو و الشُطّار و العيّارين[٢] و الجُند و ساسة[٣] الدواب[٤] و أمثالهم ما عرض لأصحاب عطارد[٥].

و الذي يحصل من حركة فلك المشتري في فلكه الحامل في كل أربعة آلاف و ثلاث مائة و أربعة و ثلاثين يوماً مرةً واحدة من الحوادث، اعتدال أهوية بعض البلاد بعد فسادها و عمارة بعض البقاع بعد خرابها و تكوُّن بعض المعادن و نشو بعض النبات و زكاء بعض الثمار و صلاح بعض[٦] الحيوانات في بعض المدن و تجديد النعم على أقوام و غير ذلك من الصلاح و الخير[٧].

و أمّا الذي يحصل من حركة المريخ في اثني عشر برجاً اثنا عشر رجعة[٨] في كل خمسة و عشرين سنة مرة واحدة نُضجُ[٩] بعض المعادن و سرعة النشو في بعض النبات و زيادة القوة في بعض السلاطين و خروج بعض الخوارج و تجديد الآيات في المُلك و ما شاكل ذلك من قوة المريخ[١٠].

و القصد فيها إصلاح حال الكائنات و الغرض منها وصولها إلى الكمال، إلّا أنّه قد يتفق أسباب[١١] موجبة للفساد، مثل إثارة فتن و حروب و تعصبٍ في طلب الغارات؛ و حينئذ يخرب بعض البلدان و تذهب دولة قوم و تزول نعمتهم ولكن ما يعرض من الفساد عن هذه الحركة في جَنبِ ما يكون منها من الصلاح في العالَم شيء يسيرٌ، كما يحدث من حر الشمس هلاك بعض الحيوان و النبات لكن ذلك يسير بالنسبة إلى النفع الحاصل منها في جميع أنواع الكائنات، و كذلك حكم الأمطار و السيول؛ و هكذا حكم المريخ و زحل و الذنب و مناحسها[١٢] أمر يسير بالنسبة إلى ما يحصل من حركاتها من الصلاح في العالم[١٣].

و من هذا يعلم أنّ زحل و المريخ و الذنب ليسوا بنحوس مطلقاً، و الزهرة

---

١. ن: المحابيب.
٢. ن: القيارين.
٣. ب: سائسة.
٤. د: الذوات.
٥. همان، ص ٢٥٦.
٦. ش، د: ـ بعض.
٧. همان.
٨. ش، د: درجة.
٩. د: و يصبح.
١٠. همان.
١١. ن: اسباب.
١٢. د، ب: مناحيها.
١٣. رسائل، همان، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

و القمر و المشتري ليسوا بسعود مطلقاً، لأنّه قد يعرض من إفراط الرطوبات و البرودات فسادٌ، مثل ما يعرض من إفراط حرّ الشمس و برد زحل و يبس المريخ و رطوبة الزهرة و القمر؛ و كما يعرض أكثر العفونات عن المريخ و زحل[۱].

و أمّا الذي يحصل عن حركة تدوير زحل[۲] في الفلك الحامل في كل عشرة آلاف و سبع مائة واحد و أربعين يوماً من الحوادث؛ أمّا[۳] من المعادن فكالكحل[٤] و الزرنيخ و الحديد و نماء بعض الزرع و النبات كالزيتون و الجوز و بلوغ بعض الناس[٥] و عمارة بعض البلاد و استحداث بعض المُدن و القُرى و انتقال المال من قوم إلى قوم و أمثال ذلك[٦].

و يحصل من آثار الحركة البطيئة الطويلة الزمان كحركة الثوابت هي في كل ست و ثلاثين ألف سنةٍ و أوجات السيارة و حضيضاتها و جوزهراتها من الحوادث في هذا العالم انتقالُ العمارة من رَبعٍ إلى رَبع، فيصير البر بحراً و البحر براً[۷].

[الحوادث الحاصلة من القرانات]

و أمّا الحوادث الحاصلة من القرانات فهي سبعة أنواع[۸]:

فمنها المُلك[۹] و الدول اللتان يستدل عليهما من القرانات الكبار الكائنة في كل ألف سنة بالتقريب مرةً واحدة.

و منها تنتقل المُلك[۱۰] من أمّة إلى أمّة و من بلد إلى بلد و من بيت إلى آخر[۱۱]، و هي التي يستدل على حدوثها بالقرانات الكائنة في كل مأتين و أربعين سنة مرةً واحدة.

---

۱. همان، ص ۲۵۷.
۲. د، ش: ـ و يبس المريخ و رطوبة الزهرة و ... أمّا الذي يحصل عن حركة تدوير زحل.
۳. د: ـ أمّا.
٤. ن: فكالكل.
۵. ب، د: + أشده.
٦. همان.
۷. همان، ص ۲۵۷ ـ ۲۵۸.
۸. رسائل إخوان الصفا، ج ۱، رساله ۳ في النجوم، ص ۱۰٦؛ و ج ۳، ۲۵۸.
۹. ن: الملل.
۱۰. ن: المملكة.
۱۱. د: أخرى.

و منها، تتبدل الأشخاص على سرير المُلك و يحدث بسبب ذلك فِتَن و حروب يستدل عليها من القرانات الكائنة في كل عشرين سنة مرةً واحدة[١].

و منها، الحوادث التي تحدث في كل سنة من الرُّخص و الغلاء و الحرب[٢] و الوباء و الأمراض و السلامة، و يستدل على حدوثها من تحاويل سني العالم في التقاويم.

و منها، حوادث الأيام شهراً فشهراً و يوماً فيوماً[٣]، و يستدل عليها من أوقات الاجتماعات و الاستقبالات المذكورة في التقاويم[٤].[٥]

و من ذلك أحكام المواليد لكل واحد من الناس في تحاويل سِنيهم[٦] بحسب ما يقتضيه شكل الفلك و مواضع الكواكب في أصول المواليد و تحاويل سنيهم[٧] و القرانات الدالّة على قوة النحوس و فساد الزمان و خروج المزاج عن الاعتدال و انقطاع الوحي و قلة العلماء و موت الأخيار و جور الملوك و فساد أخلاق الناس و سوء أعمالهم و اختلاف آرائهم و امتناع نزول البركات من السماء بالغيث، فلاتزكوا[٨] الأرض و يجفّ النبات و يهلك الحيوان و تخرب المُدن و البلاد إذا[٩] تولت أمر القران[١٠].

و أمّا القرانات الدالّة على قوة السعود و اعتدال الزمان و استواء طبيعة الأركان بوحي الأنبياء و تواتر الوحي و كثرة[١١] العلماء و عدل الملوك و صلاح أحوال الناس و نزول البركات من السماء بالغيث، و تزكو الأرض و يكثر تولد الحيوان و تعمر البلاد و يكثر بنيان المدن إذا هي تولت القران[١٢].[١٣]

و قال بعضهم: إنّ عند تمام الدور يصير البر بحراً و البحر براً و الرّبع

---

١. د: ـ و منها تتبدل الأشخاص على سرير ... القرانات الكائنة في كل عشرين سنة مرة واحدة.
٢. رسائل: الجدب.
٣. رسائل: شهراً شهراً و يوماً يوماً.
٤. د: ـ و منها حوادث الأيام شهراً فشهراً و يوماً فيوماً ... الاستقبالات المذكورة في التقاويم.
٥. رسائل، ج ١، رساله ٤ در علم جغرافيا، ص ١٣٠؛ و ج ٣، ص ٢٥٨.
٦. ن: سينهم؛ ش سننهم.
٧. ن: سينهم؛ ش: سننهم.
٨. د: فلاتذكوا.
٩. ب، د: + هي.
١٠. همان، ج ٣، ص ٢٥٩.
١١. ش، د: + عدة.
١٢. د: إذ هي تولت القران؛ ش: إذا هي تولت للقران؛ ب: إذا هي تولت أمر القران.
١٣. رسائل، ج ٣ (رسالة الأدوار و الأكوار)، ص ٢٥٩.

الشمالي جنوبياً و الجنوبي شمالياً بانتقال العمارة من أحدهما إلى الآخر. و كيفية ذلك أنّ الرَبع الشمالي الآن هو المعمور، و الجنوبي هو المغمور بالبحار؛ و الأمطار و السيول و الأهوية لاتزال مزيلة من ناحية الشمال و جبالها الحجارةَ[1] و التراب و تدفعه إلى[2] الأودية، و الأودية تدفعه إلى البحار و ينبني[3] ذلك و يغوص[4] في قعور البحار و يصير بحرارة الشمس و الكواكب حجراً صلداً و جبلاً عالياً.

و تختلف ألوان تلك الحجارة بحسب اختلاف الطين الذي[5] بني منه ذلك الجبل، و لايزال ذلك دأبها حتى تظهر أعالي[6] تلك الجبال في البحر و بحسب ظهور أعاليها و أبقاعها[7] تنخفض الجبال التي في الشمال حتى تصير أرضاً[8] مستوية فيميل البحر إليها حينئذ و تصير بحراً و ينكشف البحر و يصير برّاً، فحينئذ تنتقل العمارة من الشمال إلى الجنوب و لايزال ذلك دأب العالم و كذلك تكون أحوال الدنيا دائماً.

و هذه الأحكام من هؤلاء لم‌تكن راجعة إلى قياس؛ بل كانوا يأخذونها من كُهّانهم[9] و متألّهي حكمائهم.

و زعم[10] قوم أنّ هذه الأحكام أخذت بالوحي و الإلهام و توقيف من الروحانيات و بواسطة دعوة الكواكب و الرياضات[11] و الخلوات.

و قد ذكرنا مذهب من يقول بحركة الأوجات و الحضيضات و عود العالم إلى ما كان عليه في الأول عند انتقال الأوجات إلى مكان الحضيضات و بالعكس.

و لمّا لم يظهر لبطلميوس حركة أوج الشمس بل رآه ثابتاً غير متغير، حَكَمَ بسرمدية العالم على ما هو عليه من الترتيب و النظام، كما هو مذهب الفلاسفة الطبيعين و الإلهيين.

---

١. د: للحجارة.
٢. د: ـ إلى.
٣. د: يبنى.
٤. ن: ينرص.
٥. ب: + هو.
٦. ش، د: على.
٧. د: إيقاعها؛ ب: ارتفاعها.
٨. د: أرضه.
٩. د: سفهائهم.
١٠. ش: زعموا.
١١. ن: الرياضيات.

الفصل الثالث عشر
في بقاء النفوس بعد المفارقة عن الأبدان
و بيان أنّها غير قابلة للفناء و العدم

يجب أن تعلم أنّ[1] النفس الناطقة التي[2] عرفَت أنّها مجردةٌ عن المـادة و هي[3] الجوهر المدرِك من كل إنسان، يمتنع عليها العدمُ بعد مفارقة الأبدان و تركِ التصرف فيها، لبطلان مزاجه الذي كان سبباً للتصرف في تلك الأبدان، بل يبقى ذلك الجوهر النوري بعد فساد المزاج و ترك التصرف البدني بالكلية باقياً ببقاء العلة الفيّاضة لوجوده.

و تلك العلة هي العقل الفعّال الدائم الوجود الممتنع عليه العدمُ؛ فـإنّه لو جاز عليه العدمُ لكان ذلك لعدمِ علته الموجبة لوجوده، و لايزال الأمر كذلك حتى يؤدي إلى عدم الواجب لذاته الذي هو علة جميع العلل العقلية و ذلك محال.

و برهان عدم بطلانها أنّه لو أمكن ذلك لكان بطلانها إمّا لذاتها أو لغيرها، و التالي بقسمَيه باطل فالمقدم مثله؛ أمّا الشرطية، فبيّنةٌ لأنّ البـطلان إذا لـم يكـن للذات و لا بسبب الغير يلزم أن يكون لا بسبب و ذلك بيّن الاستحالة، فتعيّنَ أنّه لو جاز عليها العدم و البطلانُ لكان لأحد أمرين إمّا للذات أو للغير.

أمّا بيان أنّه لايجوز أن يكون البطلان لذاتها فهو ظـاهر؛ فـإنّه[4] لو كـان

---

١. د: ـ تعلم أنّ.
٢. ش، ب: الذي.
٣. ش: المادة في.
٤. ش: و إنّه.

البطلان لذاتها لم‌يمكن أن يوجد[١]، لوجوب مقارنة[٢] وجود المعلول لوجود العلة التامة لكن النفس قد وجدت فلايوجب عدم نفسها.

و أمّا بيان أنّه لايجوز أن يكون البطلان لغيرها فلأنّ ذلك الغير لايخلو إمّا أن يكون أمراً وجوديا أو أمراً عدمياً؛ فإن كان أمراً وجودياً و كان وجوده[٣] مقارناً لوجود النفس لم‌يجز أن يكون علةً تامة لبطلانها و إلّا لوجب بطلانها من أول وجودها؛ و إن لم‌يكن وجوده مقارناً لوجود النفس لزم أن يكون لعدم ذلك الأمر مدخلٌ في بقائها و وجوده علة لبطلانها.

فإذا وجد فإمّا أن يكون مُعدِماً[٤] للنفس بممانعتها و مزاحمتها على محلها أو مكانها، أو لايكون كذلك؛ و الأول محال، فإنّ المزاحمة و الممانعة على المحل إنّما يصح فيما يكون له محل كالأعراض، أو مكان[٥] كالأجسام، و قد عرفت أنّ النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة غير مفتقر إلى المحل و المكان.

و الثاني محال أيضاً؛ لأنّ المُعدم للنفس لا بممانعة و مزاحمة[٦] بنفسه فإمّا أن يكون مستدعياً لوجود ممانع و مزاحم، أو لايكون مستدعياً لذلك؛ فإن لم‌يكن [ذلك[٧]] المعدم مستدعياً لوجود ممانع و مزاحم فلايكون مُعدماً للنفس و لا مبطلاً لها، للعلم الضروري بأنّ العلة الموجبة لوجود الشيء متى كانت ثابتة دائمة الوجود و ليس هناك ما يمنع[٨] من وجود معلولها بالمزاحمة و الممانعة على محل أو مكان فيجب بالضرورة وجود ذلك المعلول مع تلك العلة؛ و إن كان ذلك المعدم مستدعياً لوجود ممانع و مزاحم فهو باطل أيضاً، لأنّ الشيء إذا كان ممتنع الوجود فيكون وجود ما يوجب وجوده أيضاً ممتنعاً.

و لمّا كان وجود الممانع و المزاحم على المحل و المكان ممتنعاً لامتناعهما على النفس الناطقة، فيكون وجود ما يوجب وجود ذلك الممانع و

---

١. د: يوجب. ٢. د: مفارقة.
٣. ب: ـ وجوده.
٤. ش (در تمام موارد تكرار شده در چند سطر بعدى به صورت المعدم، معدماً): مقدماً.
٥. د: المكان. ٦. د: لعدم للنفس لا يمانعه و لايزاحمه.
٧. نسخه‌ها: كذلك. ٨. د: هناك مانع.

المزاحم أيضاً ممتنعاً؛ و إن كان ذلك الغير المُبطل للنفس و المُعدم لها أمراً عدمياً فهو محال؛ لأنّ ذلك المعدم لايخلو إمّا أن يكون عدم أمر لوجوده مدخل في وجود النفس، أو لايكون كذلك و الثاني و هو أن يكون ذلك الغير العدمي المعدم للنفس ليس لوجوده مدخل في وجودها فهو محال، لأنّك قد علمت أنّ ما ليس لوجوده مدخل[1] في وجود الشيء لايكون عدمه مقتضياً لعدم ذلك الشيء و أمّا الأول، و هو أن يكون ذلك الأمر العدمي الذي هو الغير المعدم للنفس، هو عدم ما لوجوده[2] مدخل في وجودها فهو[3] محال؛ لأنّه يمتنع أن يكون ذلك هو العلة الفيّاضة لوجودها، لِما عرفت أنّ الجواهر العقلية يستحيل عليها العدم.

و إن كان ذلك المُعدِم غير العلة الموجبة لوجودها، فإمّا أن يكون ذلك إحدى العلل الأربع المذكورة أو أحد شرائط العلة.

و الأول، محال لأنّ العلل الأربع كلّها أمور وجودية و نحن فقد[4] فرضنا ذلك المعدم أمراً عدمياً.

و الثاني محال، لأنّ ذلك الشرط المعدم إمّا أن يكون جوهراً أو عرضاً.

لا جائز أن يكون ذلك المعدِم جوهراً، لأنّ الجوهر المباين[5] للنفس هو[6] الذي ليس بعلة فاعلية لها لِما لميكن بينهما علاقة ما، فلايلزم من عدمه عدمها.

و إن كان عرضاً فإمّا أن يكون محله جوهراً غير النفس، أو يكون محله النفس.

فإن كان محل ذلك العرض العدمي المعدم للنفس غير النفس فهو مباين لجوهر النفس، و إذا لم يكن ذلك الجوهر العدمي المباين معدماً فالأولى أن لايكون العرض المباين معدماً.

و إن كان محل ذلك العرض العدمي المعدم هو جوهر النفس، فالأعراض التي يكون محلها النفس الناطقة هي الإدراكات العقلية و الأفعال و الانفعالات

١. ش: مدخلاً.
٢. د: عدم بالوجود.
٣. د: و هو.
٤. ش: قد.
٥. ش: الثاني.
٦. ب: و هو.

النفسانية الحاصلة بالمشاركة البدنية كالغضب و الشهوة و ما أشبههما، فهو أيضاً محال؛ لأنّ هذه الأعراض العدمية المعدمة للنفس إن لم‌يكن قطعُ العلاقة البدنية شرطاً في إعدامها للنفس[١]، أو يكون قطع العلاقة شرطاً في الإعدام.

فإن لم‌يشترط في عدمها قطعُ العلاقة بل كان عدم تلك الأعراض معدماً عند وجود العلاقة البدنية فالأولى أن تكون تلك الأعراض العدمية المعدمة للنفس هي عدم كمالاتها النفسانية؛ فكان[٢] يجب أن يكون النفس الخالية عن تلك الكمالات غير باقية مع البدن كما لاتبقى بعد الموت و انقطاع العلاقة، على ما يراه الخصم و ليس الأمر كذا[٣].

ثم لو كانت الكمالات العقلية النفسانية شرطاً في وجود النفس و بقائها وجب أن لاتبقى مع الأعراض المنافية لكمالات النفس، كالجهل البسيط و المركب و الانفعالات الرديّة عن البدن؛ فكانت[٤] النفس الشريرة و الخبيثة و بالجملة السيئة الخُلق و الجاهلة غير باقية[٥] عند وجود هذه الأعراض المنافية للأعراض التي هي كمالاتها في حال وجود العلاقة و قطعِها[٦]. و أمّا إذا كان قطع العلاقة شرطاً في كون الأعراض العدمية الحالّة في النفس مُعدماً لها، فعلاقة النفس بالبدن ليست علاقة حلول كعلاقة الأعراض بمحالّها أو الأجسام بأمكنتها؛ بل العلاقة إضافة تابعة لوجود البدن، فهي أضعف الأعراض لتغيّرِها مع عدم تغيّرِ الأمر[٧] الذي له الإضافة. و إذا كان الأمر كذلك وجب أن لايكون انقطاع العلاقة مبطلاً لها، فإنّ الجوهر المجرد القائم بذاته يمتنع أن يكون متقوماً بأضعف الأعراض، فيكون قطع العلاقة البدنية لا مدخل لها في عدم النفس، و يكون ما عداها من الأعراض الباقية التي لها ـ سواء كانت مضادة لكمالاتها أو غير مضادة ـ لايجوز أن تكون معدمة للنفس بسبب قطع العلاقة؛ بل إن كان ذلك فيكون ذلك الإعدام[٨] لذاتها فقط و كان يجب أن لايختلف[٩] ذلك التأثير في إعدامها

---

١. د: البدنية شرط إعدام.
٢. ش: و كان.
٣. د: ـ كذا.
٤. ش: و كانت.
٥. د: ثابتة.
٦. د: قلعها.
٧. ش: للأمر.
٨. ش: للإعلام.
٩. ش، د: لايتخلف.

بوجود العلاقة و عدمها؛ فالنفس باقية بعد موت البدن ببقاء علتها المقتضية[١] لها أبداً، و ذلك هو المطلوب. و يمكن إيراد هذا البرهان بعبارة أوجز من هذا و أخصر[٢]:

فيقال: النفس جوهر مباين للبدن و قواه غير منطبع[٣] فيه و العلاقة الشوقية التي[٤] لها مع البدن إضافةٌ و هي أضعف الأعراض، فلاتبطل النفس ببطلانها، و إلّا لزم‌كون الجوهر متقوّماً بأضعف الأعراض[٥] و ذلك محال. و ليست النفس ذات محل أو مكان ليتصور أن يكون لها مضادّ أو مزاحم مبطل[٦] لجوهرها؛ و لايلزم من بطلان الجوهر المباين الذي ليس بعلة لها بطلانها، و علّتها الفياضة لوجودها باقية دائمة الوجود فيدوم ببقائه و وجوده بقاؤها و وجودها أبداً، فلاتعدم بعد الموت و انقطاع العلاقة البدنية[٧].

و يمكن أن يختصر بألفاظ أقلّ من هذا لكن كلّما كان أبسط كان أوضح، و هذا البرهان ينتفع به المستبصرون من الحكماء دون الجدليين[٨] من الفقهاء.

البرهان الثاني[٩] على أنّ النفس باقية بعد خراب البدن، و ذلك أنّ كل شيء يمكن أن يبطل فيجب أن يكون ذلك الشيء قبل بطلانه باقياً بالفعل و يكون فيه مع ذلك قوةُ أن يبطل و كل ما هو باقٍ بالفعل و له قوة أن يبطل فله قوة أن لايبقى؛ فالنفس لو جاز عليها العدم بعد الوجود وجب أن تكون باقية بالفعل قبل العدم و أن يكون فيها قوة أن تعدم و قوة أن لاتبقى[١٠]، فيكون فيها قوة العدم مقارنة[١١] لقوة الثبات.

---

١. ن: المتقضية.
٢. ن: أخضر.
٣. ش: منقطع.
٤. ب: الذي.
٥. د: ـ فلاتبطل النفس ببطلانها و إلّا لزم‌كون الجوهر متقوماً بأضعف الأعراض.
٦. ب: مبطلاً.
٧. التلويحات، صص ٦٩ـ٧٠؛ المشارع، ص ٤٩٦ با شرح و تفصيل شهرزوری.
٨. ن: الجدلين.
٩. الشفاء، النفس، مقالة ٥، فصل ٤، صص ٢٠٢ـ٢٠٧.
١٠. د: ـ فالنفس لو جاز عليها العدم ... و أن يكون فيها قوة أن تعدم و قوة أن لاتبقى.
١١. د: مفارقة.

و أنت فقد عرفت أنّ النفس جوهر بسيط وحداني الذات بالفعل فلايكون فيها البقاء بالفعل مع وجود قوّتي البقاء و الفناء؛ فلايمكن أن يكون فيها قوة البطلان لوحدتها و تجردها؛ و الشيء الواحد يمتنع أن يكون بالفعل[1] في ذاته و مع ذلك يكون بالقوة في شيء[2].

و لمّا كانت النفس لا قابل لها فلايكون فيها قوة العدم، لا في ذاتها و لا في غيرها، لأنّ البسيط إنّما يكون عدمه فيما يحمله و هو الذي يكون فيه قوة وجوده و عدمه، كما هو الحال في الأعراض و الصور بالنسبة إلى حواملها فلو كانت النفس قابلة للعدم وجب أن يكون فيها شيء يقبل العدم و هو المحل و شيء يعدم بالفعل و هو الحالّ، فتكون مركّبة من مادة و صورة و ذلك محال.

و إن أخذ في النفس شيء كالمادة و هو محل الصور العقلية، و شيء كالصورة و هي الصور العقلية عمدنا بالكلام إلى الجوهر المجرد عن المادة الذي هو[3] الأصل و هو البسيط الذي ليس بحالّ، بل هو المحلّ الذي هو ذات النفس العاقلة فلابد و أن تبقى، لكن يلزم على تقدير تركّبها من أمرين: أحدهما ممّا هو كالمادة، و الثاني ممّا هو كالصورة، أن يكون ما هو كالمادة و المحل الباقي هو النفس الباقية و ذلك خلف محال[4].

و لئن سلّمنا أنّ ذلك ليس بمحال فالمقصود حاصل من ثبوت بقاء النفس، فإنّها على تقدير تركّبها من أمرين ممّا هو كالمادة و ممّا هو كالصورة[5] يمتنع عدمها أيضاً، لأنّ كل جوهر قائم بنفسه مركب من جزئين لابد و أن يكون أحد جزئيه كالأصل، فإنّه لو كان كل واحد منهما حالاًّ في شيء لكان المجموع حالاًّ أيضاً، و قد فرضناه قائماً بنفسه هذا خلف.

فبالضرورة يلزم أن يكون أحد ذينك الجزءين أو كلاهما غير حال في شيء، فإن كان أحدهما حالاً و الآخر غير حال فيكون هذا الجزء الغير الحال

---

١. ش: الفعل.
٢. د: في ذاته و مع ذلك يكون بالقوة في شيء.
٣. د: ـ هو.
٤. التلويحات، صص ٦٩ـ٧٠؛ المشارع، صص ٤٩٦ـ٤٩٧ با شرح و تفصيل شهرزوری.
٥. د: ـ أن يكون ما هو كالمادة و المحل ... هو كالمادة و ممّا هو كالصورة.

مجرداً عن المادة قائماً بذاته، و هو أحد جزئي النفس و هو الأصل الباقي على تقدير تركبها، و هو المدرك لذاته، فنحن لانعني بالنفس إلّا هذا[١] الجزء المجرد القائم بذاته المتعقل لها فلايكون لذلك الجزء الآخر مدخل[٢] في النفسية، فيجب أن يكون باقياً ببقاء علته[٣] الفياضة و امتناع الأسباب المقتضية[٤] لعدمه.

و أمّا إذا كان الجزءان غير حالّين و كانت النفس المركبة منهما جوهراً مجرداً فيكون كل واحد من جزئيه مجرداً عن المادة؛ فنحن لانعني بالنفس إلّا أحد الجزئين و هو المدرك لذاته و هو الأصل الباقي بعد خراب البدن على ما قررناه أوّلاً؛ فالنفس الناطقة على كل تقدير يستحيل عليها العدم، و هذا البرهان لايختص بالنفس بل هو عام يتوجه في كل جوهر بسيط لا قابل له كالهيولى و العقل.

و أورد بعض المشائين ههنا سؤالاً فقال: إنّ الجواهر العقلية من المفارقات موجودة بالفعل وحدانية و هي ممكنة الوجود و كل ما هو ممكن الوجود فهو ممكن العدم فالجواهر العقلية المفارقة فيها قوة وجودٍ و عدمٍ، و كنتم[٥] بيّنتم أنّ كل جوهر بسيط لا قابل له فليس له قوة وجود و عدم[٦].

و قد أجاب بعض المتأخرين منهم بما معناه أنّ معنى إمكان الجواهر العقلية الفعالة إنّما هو بالنسبة إلى وجوداتها العقلية التي لها بمعنى أنّها متوقفة على عللها، بحيث يلزم من عدم العلة الموجدة[٧] لها عدمها؛ لا[٨] أنّ لها قوة العدم في ذاتها، بخلاف الكائنات الفاسدات، فإنّها يمكن أن تعدم مع بقاء علتها الفياضة بفساد يعرض في جوهرها[٩].

و هذا الجواب غير صحيح، فإنّ الإمكان المذكور ـ و هو الخاص الذي يوصف به جميع الموجودات ما عدا الواجب لذاته ـ يقع على جميعها بمعنى

---

١. د: ـ بالنفس إلّا هذا.
٢. ب: مدخلاً.
٣. د: علتها.
٤. ش: المفيضة.
٥. د، ش: أنتم.
٦. حكمة الإشراق، ص ٩٠.
٧. ن: الموجودة.
٨. د: إلّا.
٩. د: جوهره؛ حكمة الإشراق، ص ٩٠.

واحدٍ، فكيف يفسر الإمكان في الجواهر المفارقة بأنّها تنعدم عند انعدام عللها و يفسر ذلك الإمكان في الكائنات الفاسدات بمعنى آخر، مع وقوع الإمكان بالسواء عليهما[۱]؟

ثم قوله: إنّ معنى الإمكان في المفارقات العقلية هو توقفها على العلة و لزوم انعدامها من انعدام عللها، ليس بصواب، لأنّ هذا المعنى ليس هو نفس الإمكان بل هو تابع للإمكان الذي لها، فإنّ افتقار المعلول إلى العلة في الوجود بوجودها[۲] و الانعدام بعدمها إنّما هو تابع لإمكان[۳] ذلك المعلول في نفسه؛ فإنّ هذا القائل معترف بأنّ الواجب بغيره ممكن في ذاته و إمكانه في ذاته متقدم على وجوبه بغيره تقدماً ذاتيا. و[٤] لا فرق في ذلك بين المجردات العقلية و الكائنات الفاسدات، فإنّ العقول المفارقة كما أنّها ممكنة غير مستحقة للوجود[۵] في ذاتها فكذا الكائنات الفاسدات.

ثم قوله: إنّ الكائنات الفاسدة يمكن أن تنعدم مع بقاء عللها دون المفارقات العقلية، ليس بصحيح، لأنّ العلة المركبة في الكائنة الفاسدة كالعلة البسيطة في المفارقات العقلية في أنّ كل واحد منهما يجب بوجود علته التامة و ينعدم بانعدامها.

و لو كانت العلة المركبة التي للكائنات الفاسدات دائمة لكان ذلك المعلول دائما، لكنها غير دائمة؛ فإنّ من جملة علل الأمور الكائنة الفاسدة استعداد محلها و انتفاء ما يقتضي بطلانها من الممانع و المزاحم، فلاتنعدم إلّا عند انعدام[٦] جزء من العلة الغير الدائم الوجود.

ثم إنّ الإشكال بعينه باقٍ في النفس الناطقة بأنّ إمكان وجودها في الهيولى التي للكائنات الفاسدات و هي المادة البدنية على ما اعترف به هذا القائل، فلايتم جوابه[۷].

---

۱. همان.
۲. ش: بوحدها.
۳. ش: الإمكان.
٤. د: ـ و.
۵. ش: الوجود.
٦. د: إلّا بانعدام.
۷. حكمة الإشراق، صص ۹۰ـ۹۱ با شرح و تفصيل شهرزوری.

و الجواب الصحيح هو أن تتبدل لفظة العلة المطلقة بالعلة الفيّاضة من المفارقات، فإنّ الكائنات الفاسدات تنعدم مع بقاء علّتها العقلية المفارقة[١] و هي إنّما تنعدم لانعدام بعض الأجزاء الأخرى التي لها غير العلة العقلية، و قد عرفت تلك العلل فيما مرّ.

و المفارقات ليس لها من تلك العلل شيء غير العلة المفارقة و لا مادة لها و لا صورة و لا استعداد مادّي، و لو أنّ هذا المجيب قال في جوابه: إنّي أعني بالإمكان المذكور القوة الاستعدادية القريبة و هي التي لا تجتمع مع وجود الشيء، لكان حقا؛ فإنّ الأمور الدائمة لا استعداد لها أصلاً و لها[٢] الإمكان الحقيقي[٣] فلايصح له أن ينكر اتّصافها بذلك الإمكان[٤] و لا أن يجحد أنّ المفارقات العقلية تستحق الوجود من الغير[٥].

و أمّا قوله: إنّ هذا الإشكال يتوجه في النفس، لأنّ إمكان وجودها في المادة البدنية؛ فإنّ النفس و إن كان استعداد وجودها في الهيولى التي رجحت وجودها على عدمها بسبب ذلك الاستعداد إلّا أنّه لايلزم أن يكون استعداد عدمها في تلك المادة البدنية.

فإن قلت: فإذا كانت النفس على ما اعترفتم به حادثة بحدوث المادة البدنية الذي كان استعداد وجودها عن العلة الفيّاضة، فيها فلِم لايجوز أن يكون استعداد عدمها في تلك المادة البدنية أيضاً. فإنّ البدن لمّا كان شرطاً في وجود النفس فعند عدم الشرط ينعدم المشروط لا محالة و حينئذ فيجوز عدمها مع بقاء تلك العلة الفياضة لوجودها عند فساد المادة البدنية التي كانت شرطا في وجودها؟

قلت في الجواب: إنّ المادة البدنية لمّا استعدت بواسطة المزاج الأشرف لوجود نفس مدبّرة لتلك المادة البدنية متصرفة فيها هي كمال لها وجب وجود

---

١. د: المفارقات.
٢. د: لهما.
٣. ش: للحقيقي.
۴. ش: للإمكان.
٥. همان، با شرح شهرزوری.

النفس من العقل المفارق؛ و يلزم من وجود النفس للبدن[١] أن يكون البدن موجوداً في نفسه، و كذلك النفس التي هي[٢] جوهر مباين للبدن إذا كان موجوداً لشيء على سبيل الكمالية يلزم أيضاً أن يكون موجوداً في نفسه؛ فإذا انتفى عن هذا الجوهر المباين صلاحية أن يكون لشيء لايلزم أن يكون هو في نفسه منتفياً، فإنّه ليس كون النفس للبدن ككون العرض للجوهر الذي هو محلّه. فإنّ العرض ـ كما عرفت ـ يلزم من وجوده لمحله أن يكون هو في نفسه موجوداً و من انتفائه لمحلّه أن يكون هو في نفسه منتفياً، لأنّ وجود العرض في نفسه و عدمه إنّما هو وجوده و عدمه لمحلّه. و أمّا الجوهر المباين الذي هو النفس للبدن فاللزوم بينهما إنّما يكون في طرف واحد؛ فإنّه إنّما لزم من وجوده لشيء وجوده في نفسه، لأنّ وجوده لغيره إنّما يكون بعد وجوده في نفسه[٣].

هذا في طرف الوجود، و أمّا في طرف الانتفاء فلايكون فيه لزومٌ؛ فإنّه لايلزم من انتفائه لغيره و عدم كونه كمالاً له عند فساد المزاج أن يكون هو في نفسه منتفياً، فإنّ مفهوم كون الشيء منتفياً عن شيء آخر لايوجب انتفاءه[٤] عن ذلك الغير أن يكون هو في نفسه منتفياً؛ و إن جاز انتفاؤه في بعض الصور فيفتقر إلى سبب آخر يوجب انتفاءه. فبطلان استعداد كون النفس كمالاً للبدن لايوجب انعدام النفس، فإنّ الشيء ما لم‌يجب عدمه ـ إمّا بذاته و هو الممتنع أو بغيره و هو الممكن ـ لاينعدم؛ فالنفس لاتنعدم عند بطلان الاستعداد الذي لايكون النفس عنده كمالاً للبدن[٥]؛ فإنّه يلزم من كون الفرس لزيد أن يكون للفرس في نفسه وجود، فإنّ كونه لزيد إنّما يكون بعد تحقّقه في نفسه لكن لايلزم من أن لايكون لزيد[٦] أن لايكون له في نفسه تحقّقٌ و وجودٌ.

و كذلك حال البدن، فإنّ الاستعداد استعدادان[٧]: استعدادٌ أن تكون له نفس

---

١. ش: البدن. ٢. ن: الذي هو.
٣. د: ـ فإذا انتفى عن هذا الجوهر المباين ... وجوده لغيره إنّما يكون بعد وجوده في نفسه.
٤. ن: انتفاؤه. ٥. د: كمال البدن.
٦. ش: ـ لزيد. ٧. ن: ـ استعدادان.

مدبرّة[1] هي كماله، كما عند صحة المزاج و اعتداله؛ و استعدادٌ أن لاتكون له نفس مدبّرة، كما عند فساد المزاج و حلول الأجل.

و النفس لمّا كانت جوهراً مجرداً مبايناً للبدن فاستعداده لوجود نفس تفاض عليه من المفارق يوجب أن تكون تلك النفس موجودة في ذاتها، فمتى خرج البدن عن استعداد أن يكون له نفسٌ بسبب فساد المزاج لايلزم أن تكون النفس منتفية في ذاتها؛ لِما ذكرنا أنّ الجوهر المباين لايلزم من انتفائه لغيره انتفاؤه[2] في نفسه بل يكون باقياً دائمَ الوجود بدوام علّته الفيّاضة لوجوده؛ فإنّ استعداد البدن بالمزاج الخاص له مدخلٌ في حدوث النفس، و لايلزم من انتفاء ما له مدخل في حدوث شيء انتفاؤه عند انتفائه.

و لك أن تعتبر ذلك بالنجار الذي له مدخل في وجود الكرسي الذي لايلزم من انتفاء الآلة انتفاؤه، فاندفع السؤال المذكور.

يبقى هاهنا بحث و هو قولهم: إنّ البدن محل لإمكان حدوث النفس و إمكان فسادها مع مباينة النفس للبدن، كلامٌ فيه تساهل، فإنّ معنى كون الجسم محلاً لإمكان وجود الأعراض كالسواد و البياض و الحلاوة و غيرها إنّما هو[3] تهيؤه لوجودها فيه، على سبيل المقارنة في حال وجودها فيه و في حال فسادها؛ و لأجل ذلك يمتنع أن يكون الشيء محلاً لإمكان فساد نفسه و إذا كان الأمر كذلك فلايصح أن يكون البدن محلاً لإمكان حدوث النفس و لا لإمكان فسادها لمباينتها له، بل يكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة الموجودة قبل حدوث النفس محلاً لذلك الإمكان و مهيئة[4] لحدوث الصورة الإنسانية المقارنة له فهي تُقوِّمه و تجعله نوعاً محصلاً. و تلك الصورة لايمكن حصولها إلّا بوجود النفس التي هي المبدأ القريب لوجود تلك الصورة الإنسانية، على ما يراه محقّقوا المشائين؛ و الشيء لايصح وجوده بدون وجود مبدئه[5]؛ فالنفس

---

١. ن: + له.
٢. د: انتفائه.
٣. ب: ـ هو.
٤. د: مهيأة؛ ش: قرينة.
٥. ن: مبدأه؛ د: مبدائه.

الناطقة إنّما حدثت بسبب وجود الاستعداد البدني مع التهيؤ الذي زال بحدوث تلك الصورة و مبدئها النفسي، و يزول[١] بذلك الحدوث ذلك الإمكان و التهيؤ عن البدن، لزوال ما كان البدن معه محلاً لإمكان حدوث النفس و هو الهيأة المخصوصة.

ثم إنّ البدن يبقى بعد ذلك محلاً لإمكان فساد تلك الصورة المقارنة له، و حينئذ يزول الارتباط[٢] الحاصل للنفس عند حدوثها؛ فلايكون البدن مع تلك الهيئة المخصوصة شرطاً في حدوث النفس من حيث كونها جوهراً مجرداً، بل يكون شرطاً في حدوثها من حيث هي صورة منوّعةٌ[٣] أو مبدأ صورة منوعة. فالشيء[٤] لايعدم بعدم ما هو شرط في حدوثه، فإنّك قد عرفت في مسألة البِناء و البَنّاء أنّ علة الثبات هي غير علة الحدوث و أنّ عدم البنّاء الذي هو علة حدوث البِناء لايوجب عدم البِناء.

فإذا استعدّ[٥] البدن لحدوث صورة منوّعة وجب حدوث مبدئها النفسي؛ ثم إذا فسدت الصورة المنوعة ففسادها لايوجب فساد ذلك المبدأ النفسي لوجود جميع علله بشرائطها.

فإن قلت: لِم وجب عند استعداد البدن لحدوث صورة منوّعة حدوث مبدأ تلك الصورة و هي النفس و لم‌يجب عند فساد تلك الصورة فساد ذلك المبدأ النفسي؟

قلت: لأنّ الموجب لحدوث معلولٍ يجب أن يوجد جميع علل ذلك المعلول بشرائطها؛ و أمّا العلة الموجبة لفساد معلول فإنّه لايجب أن يكون موجباً لفساد جميع علل ذلك المعلول بل يكفيه في ذلك فساد شرط واحدٍ، كيف كان ـ سواء كان وجودياً أو عدمياً ـ فالبدن الذي هو شرط في حدوث النفس كشبكة اقتنص[٦] بها وجود النفس من مبدئها العقلي.

---

١. ن، ب: زال.
٢. ش: للارتباط.
٣. ب: متنوعة.
٤. ن: و الشيء.
٥. ش: ـ فإذا استعدّ.
٦. ب: اقتضى.

فإذا وقعت النفس في الوجود بواسطة شبكة البدن لاتكون مفتقرة إلى بقاء تلك الشبكة بل تكون باقية ببقاء العلة الفيّاضة لوجودها.

و احتجّوا على كون البدن شرطاً لحدوث النفس الناطقة أنّ[1] العلة العقلية المتقضية لوجودها كما يمكن صدور نفس واحدة عنها[2] يمكن صدور غيرها عنها؛ و ليس إمكان صدور عددٍ من النفوس عنها أولى من إمكان صدور عددٍ[3] آخر ـ متناهياً كان أو غير متناه[4] ـ و ليس ترجح إمكان وجود نفس واحدة أو نفوس كثيرة عن تلك العلة علةَ إمكان عدمها، فيجب لا محالة أن يكون عدم النفوس مستمراً إلى أوانِ استعداد الجنين لفيضان نفس تتعلق به من المبدأ العقلي، فحينئذ يصير وجود النفس بسبب ذلك الاستعداد أولى من عدمها و يلزم أن يكون عدد تلك النفوس الروحانية بعدد تلك الأجنّة[5] المستعدّة في الأرحام.

و هذا هو شرط لابتداء[6] ترجيح الوجود على العدم، لا أنّه شرط لبقاء النفوس و ثباتها. فإنّك قد عرفت أنّ علة الوجود و البقاء و الثبات لها[7] هو العقل المفارق. و هذه المسألة و إن كانت من المهمّات الحكمية، فهذا القدر الذي ذكرناه كاف في تحقيقها و تفصيلها[8] على الوجه المذكور، و لايتم الانتفاع بهذه الأمور على ما ينبغي إلّا بعد إحاطتك بمعرفة النفس[9] و حقيقة جوهرها.

---

١. ن: ـ أنّ.
٢. د: ـ عنها.
٣. د: ـ عدد.
٤. د: ـ كان أو غير متناه.
٥. ش، د: ـ بعدد تلك الأجنة.
٦. ن: الابتداء؛ ش: للابتداء.
٧. د: إنّما.
٨. ش: انفصالها.
٩. ن، ش: ـ النفس.

الفصل الرابع عشر

في معرفة كيفية حال النفوس بعد المفارقة عن الأبدان البشرية و شرح أحوال المعاد الروحاني و الجسماني

اعلم أنّ الناس من المتقدّمين و المتأخرين، اختلفوا اختلافاً شديداً في كيفية حال النفوس بعد المفارقة عن الأبدان:

[١] هل يبقى جميعها مجرّدة عن المادة بعد الموت،

[٢] أو يكون البعض مجرداً عن المادة و البعض يتعلق بالمواد الجسمانية،

[٣] أو يكون جميع النفوس يتعلق بالمواد الجسمانية البدنية، على ثلاثة مذاهب:

[المذهب الأول]، فالمعلم الأول و جميع أتباعه من المشّائين يزعمون أنّ النفوس الإنسانية بعد المفارقة يتجرد جميعها عن المواد البدنية:

أمّا السعداء الكاملون، فيتّصلون بالمحل الأعلى و المقام الأسنى و هو عالم العقل البحت، و ينالون من تلك اللذّات العقلية و الابتهاجات الروحانية ما لا عين رأت و لا خطر على قلب بشر، و يستمرون على ذلك أزلاً و أبداً إلى غير النهاية.

و أمّا الأشقياء الناقصون، فيحجبون عن الأنوار العقلية و الأشعة القدسية و الابتهاجات الروحانية لظلمة نفوسهم و كدورتها و جهلِهم عن إدراك

حقائق الموجودات، و تبقى كذلك أزلاً و أبداً في ظلمة هذا الحجاب و [مجازاتها[١]] بهذا العقاب و هو عذابها الأليم و جهنّمها[٢] الدائم المقيم؛ و[٣] على قول بعضهم يزول[٤] عنهم العذاب بعد أحقاب، لزوال تلك الهيئات الردّية التي كانت موجبة لذلك الحجاب و المقتضية[٥] لحصول العقاب.

و أمّا القائلون بتجرد بعض النفوس دون البعض الآخر، فهم أفاضل حكماء الأمم و أماثل علماء أهل الملل و النحل و هم القائلون بتناسخ أرواح الذين لم‌يتجرّدوا عن المواد بحسب الهيئات التي لهم، دون الأرواح التي خلصت بالتجرد إلى عالم العقل الصرف.

و أمّا القائلون بعدم تجرد جميع النفوس بعد المفارقة، فهم المعروفون بالتناسخ و هم الذين يزعمون أنّ النفوس جرمية دائمة الانتقال في الحيوانات.

فهذه هي المذاهب و لكل مذهب منها تفصيل سيأتي الكلام فيها فيما بعد:

[قول المشائين في إبطال مذهب التناسخ و كيفية حال النفوس بعد المفارقة عن الأبدان البشرية]

فأمّا المعلم الأول و أتباعه، فيبطلون مذهب التناسخ مطلقاً بوجهين[٦]:

الوجه الأول: إنّك قد عرفت أنّ استعداد الأبدان و تهيّوءها يقتضي أن يفاض على كل واحد منها[٧] نفسٌ بحسب اقتضاء ذلك الاستعداد من المبدأ العقلي. و ليست تلك الإفاضة على سبيل البخت[٨] و الاتفاق، كما إذا اتّفق وجود نفسٍ اتّفق معه وجود بدنٍ تتعلق به تلك النفس من غير حصول مزاج حادث يستحق به حدوث نفس تدبِّره؛ بل الحق أنّ استحقاق البدن بالمزاج الخاص الحادث لحدوث نفس تدبِّره و تتصرف فيه من المبدأ العقلي كاستحقاق الجسم لقبول نور

---

١. نسخه‌ها: مجزاتها.
٢. ن: جهنم؛ ب، ش: جهنّمها مديد.
٣. ن: ـ و.
٤. ن: و يزول.
٥. د: الحجاب مقتضية.
٦. الشفاء، النفس، مقالة ٥، فصل ٤، ص ٢٠٧؛ المعتبر (ابوالبركات)، ج ٢، كتاب النفس، فصل ١٨، صص ٣٧٧ـ٣٧٩.
٧. د: منها.
٨. ن: البحت (نسخه بدل: البحث).

الشمس و الكواكب عند عدم الحجاب.

و إذا كان استحقاق البدنِ النفسَ بسبب المزاج الخاص، فكلّ بدن حصل له مزاج يستحق به حدوث نفسٍ، وجب إفاضتها من العقل المفارق على كل بدن يستحق ذلك، من غير تخلف عن بعض الأشخاص.

فلو كان التناسخ حقّاً و تعلقت النفس بعد الموت ببدن آخر مع كون هذا البدن الآخر يستحق بخاص مزاجه حدوث نفسٍ أخرى تتعلق به من العقل المفارق و لايمنع من حدوث هذه النفس المفاضة وجودُ نفس أخرى في العالم غير متعلّقة ببدن، كما لايمنع قبولُ الجسم لنور الشمس قبولَه لنور باقي الكواكب و غيرها من الأضواء عند عدم الحجاب.

و إذا كان كذلك، لزم أن يحصل للحيوان الواحد نفسان[١]: أحدهما مفاضة من العقل المفارق، و ثانيهما[٢] نفس أخرى مستنسَخة منتقلة إليه[٣] من حيوان آخر، و ذلك محال؛ لأنّ النفس هي التي تدبّر البدن و تتصرف فيه بأنواع التصرفات بواسطة العلاقة الشوقية التي بين النفس و البدن، حتى تكون النفس شاعرة بذلك البدن و البدن منفعلاً عن تلك النفس دائماً؛ فلو صحّ تعلق[٤] نفسَين ببدن واحد ـ على ما ذكرنا ـ وجب أن يكون كل حيوان شاعراً بنفسَين و ليس كذلك. فإنّ كل إنسان بل كل حيوان لايشعر إلّا بنفس واحدة تدبّر بدنَه و تتصرف فيه؛ فإن كان هناك نفس أخرى لايكون الحيوان شاعراً بها و لا هي متصرّفة في البدن و لا لها معه علاقة أصلاً، فليست بنفس لذلك الحيوان، لأنّ معنى كونها نفساً لبدن[٥] حيوان هو تعلّقُها به تعلُّقَ تدبيرٍ و إدراكٍ على ما مرّ؛ فإذا لميوجد هذا فلاتكون[٦] نفساً لذلك الحيوان، و قد فرضناها نفساً هذا خلف.

و صورة قياسه هكذا: لو كان التناسخ حقّاً لحصل لبدنٍ واحد نفسان و التالي باطل و كذلك المقدم؛ و بيان اللزوم و بطلان التالي تعرفه من الكلام الذي مرّ.

---

١. د: نفساً.
٢. ن، ش، ب: ـ ثانيهما.
٣. د: ـ إليه.
٤. د: ـ تعلق.
٥. د: + إنسان أو.
٦. ش: و لاتكون.

و أوردوا على هذا الوجه سؤالاً، فقالوا: إنّ قولكم: إنّ كل إنسان بل كل حيوان ليس له شعور إلّا بنفس، فيه نظر، لأنّ عدم العلم بالشيء لايدل على عدم ذلك الشيء في ذاته. فإنّ علم كل إنسان بأنّه ليس لبدنه نفس أخرى، لايدل على كونه ليس له نفس أخرى في نفس الأمر؛ لاحتمال أن يكون لبدنه نفسان أو أكثر من ذلك مع كونه غير شاعرٍ إلّا بنفس واحدة؛ فيحتاج الخصم في دفع هذا الاحتمال إلى دليل منفصل[١].

ثم الذي يدل على أنّ عدم الشعور بالنفس الأخرى لايدل على عدم تلك النفس الأخرى في نفس الأمر، أنّ الإنسان عبارة عن النفس المدرِكة لذاتها، و كل واحدة من النفوس لا تدرك ذاتها إلّا ذاتاً واحدة و نفساً واحدة و لو تعلّق بالبدن الإنساني الواحد ألفَ نفسٍ لَما أمكن أن تدرك ذاته إلّا واحدة لا تكثر فيها أصلاً، و باقي النفوس الذي فرضنا تعلّقها بذلك البدن يمكن أن لايكون لتلك النفس الواحدة بها شعور بالكلية؛ و لئن سلّمنا أنّ الشعور به في كل إنسان شيء واحد و نفس واحدة و لكن لِم قلتم إنّ الحال في كل واحد من الحيوانات الصامتة كذلك؟

و جواب الأول، ما مرّ أنّ معنى النفس ـ على ما عرفت ـ هي المدبِّرة للبدن و المتصرفة فيه[٢] و المدرِكة لذاتها؛ فإن كان للبدن المدبِّرة له بعض النفوس نفسٍ[٣] أو نفوس أخرى متعلقه به و لا شعور لهذه النفس المدبرة له في نفس[٤] الأمر بتلك النفوس[٥] الغير المدبِّرة لهذا البدن، فليست بنفسٍ له بالمعنى المذكور؛ فإنّ جميع التصرفات الصادرة عن كل إنسان إنّما تصدر عن نفس واحدة هي المدرِكة لذاتها و تصرفاتها؛ فثبت بالعلم الضروري أنّ كل إنسان ليس له إلّا نفس واحدة[٦] لا غير.

و جواب الثاني، أنّ كل واحد من الناس إذا علم أنّه ليس له إلّا نفس واحدة،

---

١. ن: مفصل.
٢. ب: ـ فيه.
٣. د: ـ نفس.
٤. د: ـ نفس.
٥. د: النفس.
٦. ش: ـ هي المدركة لذاتها و تصرفاتها ... أنّ كل إنسان ليس له إلّا نفس واحدة.

يحصل له بطريق الحدس الصحيح أنّه إذا كان المدبّر لكل إنسان نفساً واحدة كان المدبّر لكل حيوان كذلك نفساً واحدة لا نفوساً كثيرة، و إلّا لوقع التدافع و التصادم في الحركات و التصرفات الصادرة عن تلك النفوس المتعلقة بالبدن الواحد.

و كل عاقل ذي حدس لايشك و لايتوقف في أنّ المدبّر لبدن الفرس و المحرّك له إنّما هو نفس واحدة لا غير؛ فإن لم يحصل هذا العلم و[1] الحدس لبعض الناس فهو لبلادة غريزية في نفسه و قصورٍ في حدسه؛ و لكن هذه الحجة لاتتم من جهة أخرى:

و ذلك أنّ حاصلَ دليلهم لزومُ اجتماع نفسَين أو نفوسٍ على بدن واحد: إحداها[2] فائضة من المبدأ العقلي، و الأخرى منتقلة بالتناسخ، و ذلك محال.

و جوابه أنّه يجوز أن يختلف استعدادات الأبدان فيكون بعضها يناسب النفس المفارقة كما في الحيوانات الصامتة الذي لايجوّز أفاضلُ الحكماء التناسخَ إلّا فيها دون الإنسان الذي لايكون فيه ذلك؛ فحينئذ لايحتاج إلى إفاضة نفس جديدة.

فالنفس إنّما اختص تعلقُّها بأحد الأجسام المستعدّة لذلك المتعلق للمناسبة الحاصلة بينهما في النعوت و الأوصاف، و على هذا فلاتتمّ هذه الحجة التي ذكرها المشاؤون.

الوجه الثاني للمشائين في إبطال التناسخ، قالوا: لو كان التناسخ[3] حقّاً فالنفس المفارقة لبدنٍ المتصلة ببدنٍ آخر على سبيل التناسخ إمّا أن يكون اتّصالها بالبدن الثاني حالَ فساد البدن الأول أو قبله أو بعده بزمانٍ.

فإن كان اتّصالها بالبدن الثاني في حال المفارقة، فإمّا أن يكون البدن الثاني حادثاً[4] في تلك الحال التي كانت فيها المفارقة البدنية أو يكون حادثا قبله؛ فإن كان حادثاً في تلك الحال فإمّا أن يكون عدد النفوس المفارقة للأبدان

---

١. ب: أو.
٢. ن، د، ش: أحدها.
٣. د: ـ التناسخ.
٤. د: حاصلاً.

مساوية لعدد الأبدان أو عدد النفوس أكثر أو أقل.

فإن كان عدد النفوس مساوياً لعدد الأبدان[١] وجب أن يتصل فناء كل بدن[٢] بكونِ بدن آخر و أن يكون عدد الكائنات البدنية بعدد الفاسدات منها، و كلاهما محالان.

و إن كان عدد النفوس أكثر من عدد الأبدان، لزم اجتماع النفوس الكثيرة على بدن واحد، فتلك النفوس المجتمعة على ذلك البدن الواحد إمّا[٣] أن تكون متشابهة في استحقاق الاتصال به، أو تكون مختلفة في ذلك.

فإن كانت متشابهة في الاستحقاق، وجب أن يكون الكل إمّا متصلاً ببدن واحد و ذلك يوجب تعلُّقَ النفوس الكثيرة بالبدن الواحد و قد سلف ابطاله، و إمّا أن تتمانع و تتدافع فيبقى الكل غير متصل بشيء من الأبدان بعد فساد البدن الأول، و المفروض كونها متصلة هذا خلف.

و إن كانت النفوس المجتمعة على بدن واحدٍ مختلفة في استحقاق[٤] الاتصال، لزم اتصال بعض النفوس به دون البعض الآخر و هو خلاف المفروض أيضاً.

و أمّا إذا كان عدد النفوس المفارقة أقل من عدد الأبدان، فإمّا أن تكون النفس الواحدة متصلة بأبدان كثيرة، بحيث يكون الحيوان الواحد بعينه هو الحيوان الآخر، أو تكون النفس متصلة ببدن واحد و باقي الأبدان الأخرى المستعدة لاتصال النفس تبقى بلا نفس، و كلاهما ظاهر[٥] الاستحالة؛ أو يكون البعض منها يتصل ببعض الأبدان و تحدث نفوس أخرى من العقل المفارق للبعض الآخر، و يلزم أحد الأمرين: إمّا أن تتصل تلك النفوس ببعض الأبدان دون البعض الآخر من غير مخصِّص لذلك الاتصال، أو أن يكون اتصال النفوس الحادثة على ذلك البعض الآخر من غير أولوية، و هما محالان.

---

١. د: ـ مساوية لعدد الأبدان أو عدد النفوس ... عدد النفوس مساوياً لعدد الأبدان.
٢. ش: + آخر.
٣. د: على البدن إمّا.
٤. د: ـ استحقاق.
٥. ن: ظاهراً.

و أمّا إذا كانت النفس المفارقة متصلة ببدن حادث، قبل[1] حال المفارقة، فإن كان لذلك البدن نفس أخرى ثم اتصلت به النفس المستنسخة فيحصل لبدن واحد نفسان، و قد أبطلناه؛ و إن لم يكن له نفس أخرى لزم تعطّل البدن المستعد لقبول النفس، و ذلك محال.

و أمّا إذا كانت النفس متّصلة بالبدن الثاني بعد المفارقة بزمان فتكون في الزمان الذي هو قبل الاتصال معطّلة عن التعلق؛ و إذا جاز أن تتعطّل عن التعلق زماناً، جاز أن تتعطّل في جميع الأزمنة من غير افتقار إلى ارتكاب القول بالتناسخ؛ و لأنّ اتصال النفس ببدنٍ إن توقف على حدوث المزاج الصالح لقبول النفس، لزم حدوثُ نفس أخرى مع حدوث[2] ذلك المزاج، و حينئذ يعود المحال المذكور؛ و إن لم يتوقف اتصال النفس بالبدن على حدوث مزاج مستعد كان اتصالها بذلك البدن في زمان دون غيره من الأزمنة المساوية له، ترجيحاً من غير مرجح و ذلك محال أيضاً.

فالتناسخ لو كان حقّاً لكان اتصال النفس المفارقة بالبدن الثاني إمّا أن يكون حال المفارقة، أو قبلها، أو بعدها؛ و الأقسام الثلاثة للتالي باطلة[3] فالمقدم مثله و اللزوم بيّن، و بيان بطلان أقسام التالي ما قررناه في هذه الحجة.

و يمكن أن يجاب عن هذه الحجة بأن يقال: قولكم: «إنّ النفوس إمّا أن يكون عددها مساوياً لعدد الأبدان أو يكون أكثر أو أقل؛ و الأول محال لأنّه لايجب[4] أن يتصل فناء كل[5] بدنٍ ببدن آخر و أن يكون[6] عدد الكائنات بعدد الفاسدات البدنية»، ليس بصحيح و لا متوجّهاً على أقوال أهل التناسخ؛ فإنّهم يقولون: إنّ الأمور مضبوطة لهيئات فلكية و حركات علوية غائبة عنا؛ فإنّ أكثر الأمور الفلكية و الأسرار السماوية يخفى علينا آثارها و أحوالها، فيجوز أن يكون التطابق المذكور وجب بقانون مضبوط في العناية الأزلية و لم يحصل لنا

---

١. ن: قيل.
٢. د: ـ نفس أخرى مع حدوث.
٣. ب: باطل.
٤. د: لأنّه يجب.
٥. ب: ناخوانا؛ ش: فيناكل؛ د: عنا كل؛ ن: فنأكل. آنچه در متن آمده است تصحيح قياسى است.
٦. ن: لا أن يكون.

الاطلاع على ذلك لخفائها و غموضها على القوى البشرية، كما وجب في خسارة بعض الناس ربحٌ بعض آخر بحيث لايبقي المال بينهما معطّلاً بلا فائدة؛ فكذلك يجوز أن يجب بموت بعض الأبدان حياة بعض آخر لئلايبقي بعض النفوس المفارقة معطّلة عن التعلق زماناً بين البدنين.

على أنّ قولهم: يمتنع أن يكون عدد الأبدان الكائنة مساوياً لعدد النفوس المفارقة عن الأبدان الفاسدة، فيه نظر و احتمالات عدة:

منها، أنّه يجوز أن لاينتقل جميع النفوس الحيوانية إلى الإنسان بل ينتقل البعض منها دون البعض الآخر و حينئذ يكون عدد النفوس المفارقة مطابقاً لعدد الأبدان الكائنة؛ و كذلك يكون الحكم فيما إذا كانت النفوس منتقلة من النبات إلى الإنسان أو من الحيوان و النبات، لجواز أن يكون المنتقل إليه من بعض الحيوان و النبات فقط لا عن كلها؛

ثمّ و لئن سلّمنا أنّه ينتقل إلى الإنسان من جميع الحيوان و النبات و لكن لاينتقل إليه كلها ابتداءً من غير توسط بعضها في ذلك؛ فيجوز أن تنتقل النفس إلى النبات أو الحيوان؛ ثم إنّها لاتصل إلى الإنسان إلّا بعد تردّدٍ في أطوار كثيرة من الانتقالات بحيث يكون بين البدن الإنساني الذي إليه الانتقال و بين الحيوان أو[1] النبات الذي منه الانتقال مراتب كثيرة من أنواع الحيوان و[2] النبات يجب انتقالاتها فيها.

و تختلف مدة بقاء تلك النفوس المتعلقة بأبدان تلك الأنواع:

فإن كان صحيح المزاج قويّة كان مدةُ البقاء كثيراً[3] كالفيل الذي قد يعيش[4] أربع مائة سنة إلى خمس مائة؛ و إن كان رديّ المزاج ضعيفه[5]، كان مدة بقائه قليلاً كالبعوض و الذباب.

و لاينضبط عندنا مدة الانتقالات في الأنواع الكثيرة و لا مدة الرجوع على

---

١. د: و. ٢. ب، ش: أو.
٣. ش: كثيرة. عبارت درست اين بايد باشد: «كانت مدة البقاء كثيرة».
٤. د: + مدة. ٥. ن: ضعيفة.

الوجه المفصّل، بل نعلمه على الوجه المجمل الذي لايمنع جواز الانطباق المذكور.

و[١] لو لا أنّ النفوس ترجع في أزمنة طويلة إلى ما منه انتقلت لكان انطباق النفوس المفارقة على الأبدان الكائنة ممتنعاً عند عدم الفيض الجديد و التخلص[٢] عن الأبدان؛ لكن سيأتي أنّ الفيض الجديد عن العقل المفارق غير منقطع.

و كذلك تخلّصُ بعض النفوس عن الأبدان إلى العالم العلوى.

و كذلك يجوز أن تكون النفوس المنتقلة عن الأبدان الانسية لا تنتقل إلى أبدان جميع الحيوانات ليلزم عدم التطابق، بل يكون انتقالها إلى بعض الحيوانات التي هي غير مستعدّة لقبول الفيض الجديد من العقل المفارق بل هي مقصورة[٣] الاستعداد على ما ينتقل إليها من الهياكل الإنسانية و لاينتقل اليها من كل بدن إنساني، بل من الأبدان التي لمتستكمل نفوسها فيها، فهي لنقصها محتاجة إلى العلاقة البدنية و هؤلاء هم الأشقياء.

و أمّا الكاملون و هو الذين استكملت نفوسهم بالعلم و العمل و لميبق لهم شوق إلى التعلق بالأبدان و لا احتياج إلى استعمال الآلات، فهم السُّعداء الذين قال فيهم التنزيل الإلهي: ﴿لايذوقون فيها الموت إلّا الموتة الأولى﴾[٤].

فهذا هو الكلام على هذه الحجة[٥] و مع وجود هذه الاحتمالات لايبقى هذان الوجهان اللذان ذكرهما المشاؤون على إبطال التناسخ برهانين.

فهذا[٦] هو بيان حقيقة المذهب الأول الذي للمشائين و ما يرد على الحجتين المذكورتين التي[٧] لهم[٨].

و **أمّا المذهب الثالث**، و هو مذهب من يقول إنّ النفوس جرمية دائمة الانتقال في الأبدان أزلاً و أبداً من غير خلاص، فهو مذهب باطل و معتقد رديء لا حاصل له؛ فإنّه إن كان مرادهم بكونها جرمية أنّ النفوس بأسرها منطبعة في

---

١. د: ـ و.
٢. ب: التخليص.
٣. ن: مقصوة.
٤. سورة دخان، آية ٥٦.
٥. د: الخمسة.
٦. ش: و هذا.
٧. ب: ـ التي.
٨. د: التي لهم.

الأبدان و تكون مع ذلك دائمة الانتقال في الحيوانات أو في الحيوان و النبات و غيرهما من الأجسام، فهو ظاهر الاستحالة؛ لأنّك قد عرفت أنّ جميع الصور و الأعراض لاتنتقل من محل إلى آخر، فكيف تنتقل هذه النفوس الجرمية المنطبعة في الأجسام انطباع الصور و الأعراض[١] الممتنع عليها ذلك؟

و إن كان مرادهم بجرميتها تجردها عن المادة إلّا[٢] أنّها دائمة الانتقال في الأبدان غير متخلصة[٣] عنها إلى عالمها العقلي و وطنها الأصلي، فهذا باطل أيضاً؛ لأنّ النفس لها كمال علمي غايته أن تصير عقلاً مستفاداً فيها صور جميع الموجودات و كمال عملي هو تجرّدُها عن العلائق البدنية و الغواشي الجسمية الزائدة، فإذا حصلتهما اتصلت بالعقل الفعّال. و إن كان كمالها دون ذلك، اتصلت ببعض الأجرام الفلكية على ما سيأتي بيانه؛ بل كل شيء له كمال لابد له من الوصول إلى ذلك الكمال و إن كان بطول[٤] من الزمان، و سيأتي لذلك مزيد بيان.

و إذا كان كذلك فلو كانت النفوس دائمة الانتقال في الأبدان غير متخلّصة عن العلايق[٥] البدنية كانت ممنوعة عن كمالها فاقدة له غير واصلة إليه أزلاً و أبداً؛ و ذلك على خلاف القواعد الحكمية و العناية الإلهية الموجبة لوصول كل شيء إلى كماله الذي له. و جميع الكتب المنزلَة و إشارات الأنبياء[٦] و الحكماء[٧] تشير إلى هذا، فلايحتاج إلى التطويل.

و متألّهو الحكماء و أفاضلهم إذا أبطلوا التناسخ فإنّما مرادهم هذا النوع منه فقط؛ و إلّا فجميع الحكماء المتقدّمين و أفاضل علماء أهل الشرايع قائلون بالنوع الآخر من التناسخ الذي يأتي تفصيله؛ و إن وقع بينهم خلافٌ ففي[٨] كيفية النقل؛ فكيف يبطلون ما هو مذهبهم؟ و أنا[٩] على كثرة تتبعي للكتب الحكمية التي للقدماء و لغيرهم لم‌أظفر بأسماء هؤلاء الحكماء الذين يقولون بأنّ النفوس

---

١. د: ـ و الأعراض.
٢. د: لا.
٣. د: مخلصة.
٤. د: يطول.
٥. ب: ـ العلائق.
٦. د: + عليهم السلام.
٧. د: + رضي الله عنهم.
٨. ش: في.
٩. د: إذا.

جرمية دائمة الانتقال في الأبدان، و لا بأسماء أئمتهم[۱]؛ و كأنّهم قد انقرضوا في زماننا هذا، فلميبق منهم أحد.

و أمّا المذهب الثاني، فهو مذهب من يقول بتجرد بعض النفوس بعد المفارقة بالكلية، كنفوس الكاملين[۲] بالحكمة النظرية و العملية[۳] و عدم التجرد في البعض الآخر، كنفوس الناقصين و المتوسطين لعدم تجرد النفس عن العلاقة البدنية و افتقارها إلى الاستكمالات العقلية، على ما سيأتي تفصيله.

فهذه الطائفة، هم أفاضل الحكماء و المليّين القائلين بتناسخ الأرواح الناقصة في الأبدان؛ و إن كان بينهم اختلاف كثير في كيفية ذلك الانتقال من بدن إلى بدن الى بدن آخر و تفصيل ذلك. فالتناسخ عندهم عبارة عن انتقال نفس الإنسان أو نفس غيره من الحيوان عن تدبير بدنها إلى تدبير بدن آخر إمّا من نوعها أو غير نوعها فإنّ بين الحكماء في ذلك تنازعٌ كثير ينشعب[٤] منه عدة مذاهب:

[إشارة مجملة إلى الأقوال المختلفة في التناسخ]

فذهب بعضهم إلى جواز الانتقال من الإنسان إلى نوع البدن الذي انتقلت عنه و هو الإنسان و لميجوّزه في غير ذلك النوع.

و بعضهم جوّزه في غير نوع الإنسان و لكن خصّص[۵] ذلك الانتقال إلى أبدان الحيوانات دون غيرها من النبات و المعادن.

و بعضهم جوّز الانتقال من البدن الإنساني إلى الحيواني و النباتي أيضاً دون غيرها.

و منهم من جوّز الانتقال من الإنسان إلى الحيوان و النبات و المعادن و غيرها من الأجسام و الأجزاء الغير المتجزئة في البسائط العنصرية على ما يقولون به.

---

۱. د: أشياعهم.
۲. ن: للكاملين.
۳. ن: العلمية.
٤. ن: تنازع كثير يتشعب.
۵. ن: خصص.

و هؤلاء يسمون انتقال النفس الإنسانية من البدن الإنساني إلى بدن إنساني آخر «نسخاً»، و إلى الحيوانية «مسخاً» و انتقال النفس الإنسانية إلى الأجسام النباتية «فسخاً» و انتقالها إلى الأجسام الجمادية «رسخاً»؛ فيجب علينا الآن أن نذكر مذاهب فضلاء أهل العالم في ذلك:

و حاصل ذلك[1] كلّه يرجع إلى مذهبين:

[١] مذهب صاحب رسائل إخوان الصفاء و مَن تابعَه و وافقَه على ذلك؛ و

[٢] مذهب آخر لحكماء فارس و بعض الروم و الهند و غيرهم من أفاضل حكماء الأمم؛ و ما عدا هذين المذهبين فداخل فيهما فلا[2] حاجة الى ذكرها، فإنّ «كل الصيد في جوف الفرا».

[رأي إخوان الصفاء في التناسخ]

قال صاحب الرسائل و أتباعه و من وافقه من الحكماء على مذهبه فزعم هؤلاء أنّ النفوس مختلفة في الحقيقة[3] و النوع، و يختلف لذلك استعدادها لإدراك الحقائق و المعارف و العلوم المستعدة لها، و قد أبدعها[4] البارئ تعالى دفعة واحدة و الأبدان تابعة لها في الإيجاد.

و قد أعدّ لكل نفس من النفوس ما يليق به من الأجسام ليكون آلة لها تتدرج في استعماله إلى تحصيل الكمال.

قالوا: فلمّا اختلفت النفوس بالحقيقة و النوع تعلّقت على اختلاف مراتبها من أعلى السماوات من كواكبها و أفلاكها على الترتيب النازل، حتى تنتهي إلى العناصر و أجزائها على ترتيبها.

و كذلك المركّبات الجمادية و النباتية و الحيوانية بحسب المناسبة التي بين تلك النفوس و الأجسام.

قالوا: و لعل الأجزاء التي لاتتجزّى ـ التي هي الهيولى الأولى للأجسام

---

١. د: ـ و حاصل ذلك.
٢. ن: إلا؛ ب: لا.
٣. د: مختلفة بالحقيقة.
٤. د: ـ و قد أبدعها.

عندهم للأفلاك[1] و الكواكب و العناصر ـ لايخلو كل جزء منها عن نفس تتعلق به تكون مستكملة به نوعاً من الاستكمال و تكون النفوس المتعلقة بالأفلاك و الكواكب و أجزائها أشرف و أفضل و أقرب إلى الكمال الأول من النفوس المتعلقة بالعناصر و المركّبات و أجزائها الغير المتجزئة؛ إلّا أنّ النفوس المتعلقة[2] بالعناصر و المركّبات و أجزائهما الغير المتجزية تفيضها النفس الكلية.

و يسمون هذه «نفوساً جزئية»، و تكون النفوس المتعلقة بالأجزاء الغير المتجزئة أدنى جميع النفوس في مرتبة الشرف و الاستكمال، ثم تنتقل هذه النفوس المتعلقة بالأجزاء الغير المتجزئة[3] من العناصر إلى ما هو أشرف منها من الأجسام العنصرية؛ ثم منها إلى المركبات الجمادية من الحجرية و المعدنية على ترتيبها من الأدنى إلى الأعلى مارة[4] في الاستكمال حتى تنتهي إلى أشرفها كالذهب و الياقوت و الدُرّ و الزبرجد، ثم تنتقل في صعودها إلى أنواع النبات على الترتيب المذكور في مرورها[5] من الأخسّ إلى الأشرف حتى تنتهي في الاستكمال إلى أشرف أنواع النبات، كالنخل و الزيتون و التين و العنب.

ثم تنتقل في صعودها إلى أنواع الحيوانات على الترتيبات المذكور من الأخسّ الأدنى كالبعوض و النمل و ما أشبههما حتى تنتهي إلى الأشرف الأعلى كالفرس و القرد و الطاووس و ما أشبهها.

ثم إنّها تترقّى بعد ذلك إلى مرتبة الإنسان الذي[6] هو الكمال الأعلى و النهاية الكبرى في الترقي إلى الإنسان على اختلاف مراتبه في الكمال و النقصان. و لكل واحد من هذه النفوس و لكل طبقة منها في كل جنس من هذه الأبدان مدة مكث و لبث في الطول و العرض حتى تصل إلى الإنسان الذين هم

---

۱. د: للأجسام و الأفلاك.
۲. د: ـ بالأفلاك و الكواكب و أجزائها ... الغير المتجزئة إلّا أنّ النفوس المتعلقة.
۳. د: ـ أدنى جميع النفوس ... تنتقل هذه النفوس المتعلقة بالأجزاء الغير المتجزئة.
٤. د، ش: مادة.
۵. د: ـ في مرورها.
٦. ن: إلى.

سكّان الأطراف على الترتيب المذكور من الأدنى إلى الأعلى.

ثم تنتقل إلى سكان الأوساط[١] على الترتيب المذكور، و هو آخر مراتب البدو؛ و من بدن الإنسان يكون البعث و العود عندهم و الإنسان يسمونه «الصراط المستقيم» و هو الصورة الألِفية.

فإن حصّلت النفس في هذه الصورة الكمالَ العقلي الإنساني الذي هو الحكمة النظرية التي هي معرفة الموجودات على ما هي عليه و الحكمة العملية التي[٢] هو تهذيب الأخلاق و تنزهت عن محبة الأمور الدنية الدنياوية، فبعد مفارقة الصورة الإنسانية تتخلص النفس عن جهنم التي هي عالم الكون و الفساد، ثم تتعلق بعد ذلك بالأجرام السماوية و الاجساد الكوكبية لتعوُّدها و تمرُّنها بما حصل فيها من الملكات البدنية الموجبة للتعلق بالأبدان[٣] و التصرف في الأجساد.

و يكون تعلق النفوس بهذه الأجرام الفلكية هي أول دخولها في أوائل ملكوت السماوات و أول أبواب الجنة و السعادة؛ هذا إذا حصلت النفوس الكمالات العقلية في الأبدان الإنسانية.

و أمّا إذا حصّلت النفوس في هذه الأبدان الإنسانية الهيئات الرديةَ و الأخلاق السيئة و جهلت العلة الأولى و العالم العقلي و لم تعرف مبدأها و لا معادها، فبعد مفارقة الأبدان الإنسية لم تتمكّن من العبور على الصراط المستقيم المؤدي إلى الجنة، كما كان الحال في النفوس الكاملة المجتازة عليه كالبرق الخاطف، بل كانت هذه النفوس الشقية المتلطخة بالهيئات الردية، الشديدة التعلق بالهياكل البدنية، مائلة عن هذا الصراط المستقيم و الأمر المحكم القويم؛ فترجع هذه النفوس قهقرى إلى طبقات النيران و التعلق بأنواع الأبدان بحسب الهيئات التي اكتسبتها من الأبدان و الأخلاق الحاصلة فيها من

١. ش: الأطراف.
٢. ش، ب، ن: الذي.
٣. د: لتعلق الأبدان.

تلك العلائق؛ فتتعلق بعض الأبدان[١] المناسبة لها في إزالة تلك الملكة الرديـة و الهيئة الدنية التي هي أقوى أخلاقها المذمومة؛ فإذا زالت تلك الهيئة الردية التي هي أقوى الأخلاق[٢] المذمومة منها، إمّا بالتعلق ببدن واحد أو أكثر، انتقلت بعد ذلك إلى البدن المناسبة لأقوى الهيئات الردية الباقية بعد تلك الهيئة الردية الأولى.

و هكذايكون حالها في باقي الأخلاق و التعلق بالأبدان المناسبة لتلك الأخلاق إلى أن تطهّر بالكلية و لايبقى فيها شيء من تلك الأخلاق المذمومة عند أصغر الحيوانات، فتفارق حينئذ عالم الأجسام الذي هو عالم الكون و الفساد إلى أول درجة الجنان، على قول أفاضلهم، أو[٣] تعود إلى أكمل بدن إنساني و تستكمل به و تفارق إلى مرتبة الأجرام العلوية، على ما أظنّ أنّ بعضهم ذهب إلى ذلك.

و لستُ أتحقّق أنّ النفس في هبوطها و نزولها إلى أصغر الحيوانات و أضعفها على الترتيب و التوالي[٤] المذكور ثم عودها[٥] بعد الانتقال[٦] منها و النزول إلى الأصغر، أتعود إلى البدن الإنساني و الاستكمال به دفعة واحدة من غير ترتيب و تدريج، أو بالترتيب و التدريج من الأصغر إلى الأكبر حتى تصل إلى الإنساني، هذا حال الاشقياء.

و أمّا الذين تعلقت نفوسهم بطبقات الأفلاك و الكواكب من أول البدء فإذا استكملت تلك النفوس فيها، فارقت الأفلاكَ و الأجسام بالكلية و صارت مجردة محضة و ملائكة صرفة ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾[٧].

و أمّا نفوس السعداء المترقّية من هذا العالم السفلي الذي نحن فيه إلى طبقات الأفلاك و الكواكب، فإنّها لا بدّ لها من المرور على جميع تلك الأجرام العلوية على الترتيب الصاعد، حتى تنتهي إلى الفردوس الأكبر الذي هو الفلك

١. د: ـ و الأخلاق الحاصلة فيها من تلك العلائق؛ فتتعلق بعض الأبدان.
٢. ش: أخلاق.
٣. د: و.
٤. د: القول.
٥. د: عود.
٦. ن: الانتقام (نسخه بدل): الانتقال.
٧. سورة نمل، آية ٨٨.

الأطلس؛ فإذا استكملت بالكل فارقت بعد ذلك و تصير مجردة بالكلية عقولا روحانية، فتخلص إلى عالمها الروحاني و وطنها النوراني.

فهذا هو مذهب صاحب[١] إخوان الصفاء و جماعة من قدماء الحكماء.

و بين جماعة من الحكماء المتقدمين اختلاف في أنّه هل يمكن للنفس الغير المستكملة بالكلية إذا فارقت بعض الأبدان أن تبقى مجردة زماناً ـ من غير أن تتعلق ببدن آخر ـ ثم تتعلق بعد ذلك ببعض الأبدان.

و الحق أنّه لايجوز، فإنّه لو جاز مفارقتها زماناً مّا[٢] لجازت المفارقة في جميع الأزمان؛ فإنّه لايجوز أن تبقى مجردة زماناً ما[٣] إلّا لاستغنائها عن التعلق بالأبدان لاستكمالها بذاتها بالكمالات العقلية و الفضائل الخُلقية، إذ لو كان فيها شيء من الجهالات و الأخلاق الردية لم‌يجز عليها المفارقة لحظةً لافتقارها في تمام الاستكمال إلى التعلق ببعض الأبدان المناسبة لما فيها من النقص، حتى يزول ذلك النقص بالكلية.

فإذا لم‌تتعلق زماناً مّا ببدنٍ، دلّ ذلك على عدم افتقارها إلى التعلق و إلّا لتعلقت فوجب أن لاتتعلق بعد ذلك.

و بعض من يقول بالنقل يُجوّز تعلق النفوس الكثيرة بالبدن الواحد.

و يستدلون على ذلك باختلاف الدواعي و الأغراض الموجودة في الإنسان الواحد أو الحيوان الواحد، فإنّ ذلك الاختلاف إنّما هو من اختلاف الفاعلين من النفوس؛ و مع كونهم يجوّزون اجتماع النفوس الكثيرة على البدن الواحد ربما جوّزوا التمانع و التدافع عن التعلق بالأبدان زماناً، ثم تتعلق بعدد ذلك بما يناسبها من الأبدان المستعدة لما فيها من الأخلاق و الملكات.

فإذا تمّ استكمال النفوس الجسمانية الجزئية فارقت العالم الجسماني دفعة واحدة و بقيت مجردة عن المادة بالكلية ارتفع العالم الجسماني، و ذلك[٤] عندهم هو القيامة الكبرى.

---

١. د: + رسائل.
٢. د، ش: ـ ما.
٣. د: ـ ما.
٤. د: فذلك.

ثم يقول صاحب الرسائل الإخوانية: إنّ النفس الكلية إذا فارقت هيكلها رجعت إلى عالمها الروحاني و محلها النوراني و حالها الأولى التي كانت عليها قبل اتصالها بالجسم و تعلقها بهيكلها[1] المخصوص، كما قال تعالى: ﴿كما بدأنا أول خلقٍ نعيده﴾[2]، فحينئذٍ يخرب العالم بأسره و تسكن الأفلاك عن الدوران و الكواكب عن السير و تبطل الأركان الأربعة عن الامتزاج و يفسد جميع المركبات من الحيوان و النبات و المعادن و تخلع الأجسام الصور و الأشكال و النقوش و يبقى فارغاً عن ذلك كله كما كان بدءاً؛ و ذلك إنّما يكون بعد الدهور و الأعصار الطويلة و حصول الاستكمال بالفضائل و العلوم.

و لهؤلاء في أمثال هذه المعاني و أشباهها[3] كلام عجيب و سرّ غريب فمن أراد أن يعرف حقيقة مذاهبهم فليطالع رسائلهم.

و هؤلاء الحكماء القائلون بالتناسخ و النقل، هم القائلون بحشر الأجساد و بعثها بعد قيام قيامتها الصغرى.

و حشر الأجساد هو عبارة عن انتقالها إلى الأبدان بحسب الأخلاق الردية و الملكات الدنية[4]. و يجوّزون النقل من بدن إنساني إلى بدن إنساني آخر إلى أن يتم استكمالها فحينئذ ترتقي إلى الأفلاك طبقة طبقة يحصل لها فيها تمام الاستكمال اللائق بالتجرد؛ فتتجرد حينئذ عن المادة بالكلية على المنهاج الذي ذكرناه. فهذا هو مذاهب حكماء إخوان الصفاء و بعض الحكماء الأقدمين.

و أمّا مذهب العلماء المحققين من أهل الملل و النحل فيقولون: إنّ القيامة الصغرى هي[5] مفارقة النفس عن البدن[6]؛ و الكبرى هو مفارقة جميع النفوس الجزئية بالكلية إلى مراتب الجنان المختلفة، كـ«جنة الفردوس» و «جنة عدن» و «جنة المأوى» و «جنة الخلد» و[7] غير ذلك من الأسامي الآتية في الكتب المنزلة.

و هؤلاء يجوّزون النقل بعد المفارقة البدنية إلى أبدان أخرى تُناسبها و قد

---

١. د: بالهيكل.
٢. سورة أنبياء، آية ١٠٤.
٣. د: ـ و أشباهها.
٤. ن: البدنية.
٥. ن: هو.
٦. ن: البدن؛ ش: للبدن.
٧. ن: إلى.

يكون انتقالها إلى بعض الأبدان الحسنة البهية المتلذذة به جنة لها من بعض مراتب الجنان.

ثم لاتزال ترتقي من مرتبة أدنى إلى مرتبة أعلى من مراتب أبدان الجنان إلى أن تحصّل النفس الكمالَ الخاص اللائق بها، حتى تصل إلى أعلى مراتبها من الجنة، ثم تفارق بعد ذلك و تتجرد عن المواد بالكلية و يحصل لها اللذات العقلية المبهجةُ و السعادات الروحانية الملذّةُ؛ فإذا حصلت النفس على هذا النوع من السعادة و تمّ لها هذا الكمال فقد أوَتْ إلى جنة المأوى و سكنت دار القرار.

فإذا آل الأمر بالنفوس الجزئية إلى الكمالات اللائقة بها و وصلت إلى السعادات التي كانت مستعدة لها ارتفع العالم الجسماني و كانت القيامة الكبرى و الطامة العظمى و هلك كل شيء، كما جاء في التنزيل: ﴿كل شيء هالك إلّا وجهَه﴾[1].

ثم إنّ بعض هؤلاء من يزعم أنّ البارئَ تعالى و المبادئ العقلية يستأنفون خلق عالم آخر جسماني و نفوس أخرى على سبيل الإبداع ثم إنّها تستكمل في تلك الأجسام كما قال البارئُ تعالى: ﴿كما بدأنا أول خلقٍ نعيده﴾[2].

فهؤلاء أفاضل الحكماء و الملّيين القائلين بالنقل، هم القائلون بالمعاد الجسماني و يدّعون بأنّا غير مخالفين للشرائع الإلهية بل نحن الذين عرفنا أسرار الشرع و فهمنا مقاصدَ أربابه؛ و لنا مزية فضيلة على غيرنا ممن لم‌يفهم ذلك من أرباب الظواهر الذين لم‌يفهموا هذه التفاصيل التي فهمناها نحن لعجزهم و قصور أفهامهم عن ما فهمناه و تصوّرناه.

ثم إنّ هؤلاء يجيبون عن قول المانعين عن النقل، بأنّ كل بدن يستحق بمزاجه الخاص حدوث نفس جديدة تفاض[3] عليه من المفارق؛ فإنّ البدن إذا تمّ استعداده لقبول نفسٍ وجب إفاضتها من الواهب، إذ لا بخل في تلك الجواهر الفياضة؛ و عدم الفيض أحياناً إنّما هو لعدم استعداد القابل فحسب، و إلّا

---

١. سورة قصص، آية ٨٨.
٢. سورة أنبياء، آية ١٠٤.
٣. ن: نفاض.

فالجواهر الفيّاضة لذاتها حكمها[١] في عالم العقل في إفاضة النفوس كحكم الشمس في عالم الحس في إفاضتها[٢] الأشعة لذاتها على كل قابل لاحجاب بينه و بينها[٣].

فإذا تمّ استعداد القابل للنفوس من العقل وجب إفاضتها على كل قابل من أيّ نوع كان من أنواع الأجسام؛ فإنّ القائلين بانتقال النفوس إلى الأبدان الحيوانية و غيرها من النامية و الجامدة لايسلّمون صحةَ هذه المقدمة: أنّ كل بدن يستحق بما له من الاستعداد نفساً من المفارق؛ بل يزعمون أنّ النفوس الإنسانية المدبِّرة لأبدانها منتقلة إليها من أبدان سائر الحيوانات على التدريج المذكور، و أنّ النفوس المدبّرة لأبدان سائر الحيوانات إنّما هي منتقلة إليها من سائر أنواع النبات، و أنّ المزاج النباتي هو الذي يستدعي فيضاً جديداً من العقل المفارق على قول بعض القائلين بالنقل.

و أمّا النفوس الإنسانية و الحيوانية فلاتستدعي أبدانها فيضاً جديداً، بل تنتقل إليهما من النبات على الترتيب المذكور في الحيوان و النبات؛ فإنّ هذه الفرقة تزعم أنّ النفوس المنتقلة إلى الحيوانات لاتنتقل إليها إلّا بعد تردّدها في أنواع النباتات الحقيرة و الشريفة تنتقل من الأخسّ إلى الأشرف فالأشرف حتى تنتهي إلى أشرف أنواع النبات.

و منها تترقي في الصعود و الانتقال إلى أنواع الحيوانات من الأخس إلى الأشرف فالأشرف حتى تنتهي إلى أشرفها و منها تترقى في الصعود إلى الإنسان متخلصة[٤] إليه من أشرف مراتب الحيوان.

و بعض القائلين بالنقل يقولون: إنّ جهات النقل على غير هذا، بل النفوس مترقية من الأجزاء التي لا تتجزّى و البسائط إلى أنواع المعادن مترقية في مراتب الاستكمال و من المعادن تنتقل إلى النبات بعد التردد في أنواعه من

---

١. ب: حكمه. ٢. ش: إفاضة.
٣. د: ـ كحكم الشمس في عالم الحس في ... لذاتها على كل قابل لاحجاب بينه و بينها.
٤. د: متحصلة.

الأخس إلى الأشرف فالأشرف، على ما ذكرنا قبل كيفية حاله[١].

و لايقال على هذا بأنّ المزاج الإنساني أشرف الأمزجة، فإذا كان المزاج النباتي مع خسّته يستعد لقبول الفيض الجديد أو غيره من الأجسام، فأولى أن يستعد المزاج النباتي لقبول الفيض الجديد من العقل المفارق، لأنّا نقول: إنّا لانسلّم هذه الأولوية، لجواز أن يكون المزاج النباتي أو غيره من الأجسام له استعداد خاص يقتضي حدوث الفيض الجديد عليه من المفارق دون الإنسان أو[٢] الحيوان؛ فإنّ المزاج الإنساني و إن كان أشرف من غيره من الأمزجة و مع ذلك فلايمكن أن يقال إنّ المغناطيس مع خسّة مزاجه إذا استعدّ[٣] لجذب الحديد، وجب أن يكون المزاج الإنساني الأشرف الأكمل أولى بذلك الجذب، فإنّ استعدادات الأجسام النوعية لقبول الآثار المختلفة مختلفة اختلافاً كثيراً لا سبيل لنا إلى الاطلاع عليها، فإنّ أكثر الأمور خفيّة عنّا.

بلى لو قال: إنّ المزاج الأشرف يستدعي النفس الأشرف و هي التي جاوزت الدرجات النباتية و الحيوانية، كان ذلك صحيحاً.

[أدلّة القائلين بصحة وجوب النقل إلى الأبدان]

ثمّ إنّ هؤلاء استدلوا على صحّة وجوب النقل إلى الأبدان و إثبات التناسخ بوجوه[٤]:

الأول: إنّ مزاج الإنسان أشرف و أكمل من أمزجة جميع أنواع النبات و الحيوان، و المزاج الأشرف يجب لا محالة أن يكون مستدعياً للنفس الأشرف الأكمل و هي التي جاوزت الدرجات النباتية و الحيوانية و هي النفس الأشرف التي استدعاها المزاج الأشرف الإنساني، فانتقلت إليه من أنواع النبات و الحيوان على التريب المذكور.

---

١. د: حال.   ٢. د: و.

٣. د: استعدت.

٤. التلويحات، صص ٨١ـ٨٦؛ حكمة الإشراق، صص ٢١٦ـ٢٢٣ با اضافات و شرح تفصيل شهرزوري.

الوجه الثاني: إنّ العلة التي لأجلها تعلقت النفوس بالأبدان إنّما هي لأجل الاستكمال بها لكونها بالقوة؛ فتخرج بذلك التعلق بالأبدان و استعمال آلاتها من القوة إلى الفعل؛ فإذا اتفق مفارقة بعض النفوس للبدن غير مستكملة به[1] بل هي جاهلة سيئة الخُلق لم‌تخرج إلى الفعل. بل كانت أنحس و أنحس حالاً ممّا كانت عليه في أوّل فطرتها؛ فإنّها كانت في أول فطرتها ساذجة و بعد التعلق و المفارقة عنها حصل لها المعتقدات الفاسدة و الأخلاق الذميمة فهي أحوج إلى التعلق بالأبدان ممّا[2] كانت في أوّل فطرتها.

فلا جرم تحتاج إلى التعلق بأبدان أخرى بعد مفارقة أبدانها، لأنّ الحكمة التي لأجلها وجب التعلق بالأبدان ـ و هو الخروج من القوة إلى الفعل ـ موجودةٌ في هذه النفوس التي فارقت غير مستكلمة بالفضائل؛ فهي أشد انجذاباً إلى[3] الأجرام ممّا كانت في أول فطرتها؛ فوجب أن تتعلق بعد المفارقة بأبدان أخرى تستكمل بها و تتطهر من تلك الرذائل التي اكتسبتها في تلك الأبدان و تخرج من القوة إلى الفعل.

الوجه الثالث: لو لم‌يكن انتقال النفوس الغير الكاملة من الأبدان الإنسانية إلى أبدان أخرى من سائر الحيوانات حقا، لَما أمكن تعذب الجّهال و الفسّاق و ذوي الأخلاق السيئة و الملَكات الرديّة بعد الموت، و التالي باطل فالمقدم مثله.

و بيان اللزوم أنّ هذه الأنفس الناقصة، كنفوس الجهّال و الفسّاق و الأشرار و غيرهم من ذوي الملكات الردية يرون الأمور المغيبة في النوم أو عند فراغ في اليقظة أو زوال مانع كالممرورين، فيشاهدون المغيبات المتعلقة بالجواهر العلوية و الكائنات السفيلة فيخبرون عن الحوادث الواقعة في الزمان الماضي و يُنذورن عن الكوائن التي تقع في الزمان المستقبل و يتلذّذون بما يشاهدونه هناك من تلك الجواهر الحسنة المثالية و المعاني المستحسنة العقلية و النفسية؛ و ليس ذلك إلّا لاتصال نفوس هؤلاء الأشرار و الجهال

---

۱. د: ـ به.
۲. ش: فما.
۳. د: الأبدان و.

بالنفوس الفلكية و الجواهر العلوية عند قلة العائق البدني، فإذا جاز ذلك مع وجود الرذائل و العلائق البدنية، فكيف جوّزتم مفارقة الأشقياء و النفوس الناطقة عن الأبدان بالكلية.

فإذا جاز التجرد عن الأبدان بالكلية و زالت العوائق البدنية عن النفس، وجب أن تتصل بمبدئها العقلي و وطنها الأصلي و تشاهد الصور العقلية و المعاني الروحانية؛ لأنّ العائق و المانع عن المشاهدة قد زال و المشوّشات الجسمانية قد ارتفعت، فلا حجاب بينها و بين المبادئ العقلية.

فوجب أن تتصل أمثال هذه النفوس الشقية بما اتصلت به النفوس السعيدة؛ فأين الشقاوة التي أخبر عنها[1] جميع الأنبياء و أقام الحكماء على وجوب وقوعها الحجج العقلية! فلابدّ و أن تكون النفوس التي لم‌تستكمل بالأبدان الإنسية بل اكتسبت فيها الجهالات و الأخلاق الردية أن تنتقل[2] إلى تدبير أبدان أخرى تتعذب و تتألم بها و تُقاسي في التعلق بها أنواعَ العقاب، حتى تتطهّر بذلك و تصفو و تستعد لأول مرتبة الجنان.

و أمّا بطلان التالي، فظاهر باتفاق الأنبياء و الحكماء.

فإن قلت: لانسلّم أنّه لا حجاب بين أمثال هذه النفوس الشقية الرَذِلة و بين النفوس الفلكية و الجواهر العقلية؛ بل الهيئات الردية المتمكنة في ذاتها التي اكتسبتْها بواسطة التعلق بالأبدان من الآراء الباطلة و العقائد الفاسدة و الأخلاق المذمومة هي حجابها.

قلت: هذه الأمور المذكورة لو جاز أن تحجب بعد المفارقة البدنية، وجب أن تحجب في حال التعلق البدني بل بالطريق[3] الأولى للعلاقة البدنية و العوائق الجسمية المرتفعة بعد المفارقة بالكلية.

و لو كان هذه الأشياء تحجب في حال التعلق البدني لَما صح أن يطلّع النائم و الممرور و مَن يناسبهما على المغيبات مع وجود هذه الهيئات الردية

---

١. د: بهما. ٢. ن: ننتقل.
٣. نسخه‌ها: بطريق.

فيهم؛ و لَمّا كان الاطلاع واقعاً في الأعيان حال التعلق البدني من غير أن تكون الهيئات[١] الردية حاجبة، وجب أن لاتكون بعد المفارقة حاجبة أيضاً؛ و ليس الأمر كذلك بإجماع الأنبياء و الحكماء، فلابد من انتقال أمثال هذه النفوس الشقية إلى أبدان تناسب أخلاقَها و ملكاتها الردية من الحيوانات المتكسة المعذّبة عقوبةً لها على إهمالِها الكمالات العقليةَ و جزاءً لها على أعمالها الرديةِ، و ذلك كله عدل و حق من اللّه تعالى لا ظلم و جور.

الوجه الرابع: إنّ جميع الحيوانات الصامتةِ نفوسُها مجردة عن المادة غير منطبعة في أبدانها، و ما كان كذلك فإنّ العناية الإلهية لا توجب إهمالها بل توجب انتقالها إلى الأبدان الإنسانية لتستكمل بها؛ فإنّ كل شيء له كمال لابد له من الوصول إليه يوماً ما.

[احتجاج القائلين بأنّ للحيوانات الصامتة نفوساً مجرّدة]

و احتجوا على أنّ الحيوانات الصامتة لها نفوس مجردة غير منطبعة كما للإنسان بوجهين:

الأول، إنّ كل عضو من أعضاء الحيوان تتحلّل[٢] الأجزاء اللطيفة منه على التدريج و تنتقص[٣] بذلك السبب يسيراً يسيراً، فإنّه ليس للحيوان عضو ليس للتحلّل[٤] عليه سلطنة، لأنّ الحرارة الغريزية و الغريبة المشتملتَين[٥] على البدن و الهواء المحيط به[٦] و الحركات الجسمانية و النفسانية و غير ذلك كلها محلِّلة مجفِّفة، فالأبدان لذلك السبب دائماً في التحلّل و الانتقاض و لذلك يحتاج الحيوان إلى تناول الأغذية ليستبدل ذلك المتحلّل و لولاه لهلك الحيوان؛ فلو كانت النفوس الحيوانية منطبعة في أبدانها وجب أن تتحلل و تنتقص يسيراً يسيراً بانتقاص محلها؛ و أدّى بها دوام التحلّل و الانتقاص إلى عدم تلك النفوس المنطبعة بالكلية فلاتكون الحيوانات التي كانت في العام الماضي هي بعينها

---

١. ن: اليهئات.
٢. ن: تنحل (نسخه بدل): تتحلل.
٣. ن: تنتقض.
٤. ش: لتحلل.
٥. ش، ب: المشتملتان.
٦. ش: ـ به.

الكائنة في الزمان المستقبل و ذلك محال.

فإنّي أعلم بالضرورة أنّ الفرس و البغل و الحمار و الثور و الجمل و الشاة و غيرها من الحيوانات الأهلية أو البرية إنّما كانت تلك بنفوسها الثابتة الغير المتغيرة لا بأبدانها المتحلّلة[1] في قريب من سنة، و لذلك فإنّها تعرف أوكارَها و بيوتَ أربابها و أوطانَها و[2] المشفقَ عليها بعد الأزمنة الطويلة و الأسفارِ البعيدة.

و الطيور تبعد عن أوكارها و مقاماتها للرعي و تسافر في الشتاء إلى البلاد النائية الحارة ثم ترجع[3] بعد ذلك إلى مقاماتها، و ذلك يدل على ثبات نفوسها؛ و إلّا لو تحللت و انتقصت و عدمت النفس فإن لم‌تحدث نفس أخرى منطبعة وجب أن يموت الحيوان و إن حدثت نفس أخرى جديدة وجب أن لاتعرف هذه الأشياء المذكورة و ليس كذلك، فالحيوانات بأسرها نفوسها مجردة غير منطبعة في أبدانها.

الوجه الثاني، إنّ الأفعال العجيبة الصادرة عن أنواع الحيوانات دالّةٌ على تجرد نفوسها الناطقة، فإنّا إذا اعتبرنا حال النحل في بنائه البيوت المسدسة العجيبة البناء، التي لايزيد واحد منها على واحد مع كثرتها، و بنائها كل بيت من بيوت الطبقة الثانية بين بيتين من بيوت الطبقة الأولى للقوة و المتانة، و جمعه مادة تلك البيوت الشمعية من ازهار مختلفة و أخذه لطيف أوراق الزهر و بُعده فى الرعي فراسخ، و رجوعه إلى خلاياه و معرفته لخليّته المختصة به مع كثرة الخلايا، و رئاسته و تفويض كل عمل من الأعمال إلى قوم منهم، فقوم ينقلون الماء و قوم يحرسون الباب و قوم ينقلون الموتى إلى خارج و قوم يعملون العسل إلى غير ذلك من الأعمال و الأفعال العجيبة التي له و لسائر الحيوانات من التحيّل لتحصيل الأغذية[4]، و احترازها من المؤذيات و عداواتها و قتال بعضها لبعض و شفقتها على أولادها و بخلها و إيثارها و لطفها و عنفها و غير ذلك من

---

١. ب: + الطويلة.
٢. ش: ـ و.
٣. ن: رجع.
٤. ن: الأغذية.

عجائب أفعال الحيوانات التي ذكرنا بعض تفصيلها في كتاب الحيوان[١] لحكمة يتفطن لها الذكي دون البليد، و ذلك كلّه يدلّ على أنّ نفوسها مجردة غير منطبعة في أبدانها. ثم لو كانت نفوسها منطبعة فنفوسنا الناطقة التي قام البرهان على تجردها ـ كيف كانت ـ تعجز عن كثير من الأعمال و الأفعال التي تقدر عليه الحيوانات الحقيرة الضعيفة بسهولة و عندها من الذكاء و الفطانة ما ليس عند الأطفال و كثير من الكبار أيضاً.

فلو لا أنّ لها نفوساً ناطقة مجردة غير منطبعة في أبدانها، لَما أمكنَها تلك الأعمالُ و لايتيسر لها تلك الأفعالُ، و إذا ثبت أنّ لها نفوساً ناطقة مجردة عن المادة وجب انتقالها إلى الأبدان الإنسانية التي لايتم استكمالها إلّا بالتعلق بها؛ فإنّ الحكمة التي لأجلها وجب التعلق بالأبدان إنّما هو تحصيل الكمال الذي هو الحكمة النظرية و الحكمة العملية، و ذلك لايحصل إلّا في الأبدان الإنسانية المستعدة لتحصيل هذا الكمال العلمي و العملي فيها؛ فوجب انتقال تلك النفوس الحيوانية إلى الأبدان الإنسانية، فإنّ العناية الإلهية لا توجب إهمال نوع عن حصول كماله.

و علمت أنّ وصول النفس المجردة إلى الكمال المذكور الذي لها إنّما يمكن عند تعلّقها بالأبدان الإنسانية، فيجب ارتقاؤها إليها بالانتقال؛ و جميع الحكماء الأوائل كهرمس و انباذقلس و فيثاغورس و سقراط و أفلاطن و غيرهم من الحكماء الكبار أولي الأيدي و الأبصار، و كذلك جميع الأنبياء، قائلون بالنقل صريحاً و رمزاً، و كلهم أرباب كشف و ذوق و عروج، و ذلك كله يدل على صحة النقل و وجوب وقوع التناسخ؛ و كل عاقل فيجب عليه الاقتداء بأهل الكشف و أرباب الوحي، و قد أشارت الكتب المنزلَة إلى حال التناسخ، كما سيأتي ذكره بعد ذلك إن شاء اللّٰه تعالى.

الوجه الخامس: لو لم يكن انتقال النفوس إلى الأبدان على سبيل النقل و التناسخ واجباً لما صح القول بأنّ الجهل البسيط و المركب يوجبان العقاب و

---

١. رسائل الشجرة الإلهية: ج٢، آخرين فصل كتاب.

التعذّب بعد المفارقة البدنية و التالي باطل فكذلك المقدم.

و بيان اللزوم أنّ الجهل المركب لا بدّ فيه من تخيلات، لأنّ الجهل المركب[١] يجب أن يكون فيه تصورات و تصديقات حاضرة لتلك النفس الموصوفة بذلك الجهل على خلاف الواقع.

و تلك التخيلات الحاضرة لتلك النفس لايمكن أن تكون إلّا بالآلات الجسمانية على ما عرفته؛ فلو لم‌يكن التناسخ حقّاً بل جاز مفارقة جميع النفوس للأبدان بالكلية، فحينئذ لاتبقى للنفوس الجاهلة متخيلة جسمانية تتخيل تلك التصورات و التصديقات التي على خلاف الواقع الموجبة لحصول العذاب، لانتفاء الآلات الجسمانية بالكلية؛ فلا متخيلة متخصصة لحصول صورة صورة في النفس و لا حركات مخصّصة لتجدّدِ صورة فيها دون أُخرى؛ فإنّ المجردات المحضة غير داخلة تحت الحركات، و التقدير أنّ النفس فارقت الأبدان بالكلية فهي منخرطة في سلك المجردات المحضة المرتفعة عن الحركات و الزمان الموجبة لحصول التخيلات المذكورة.

و إذا انتفى التخيّل بالكلية بعد المفارقة انتفى الجهل المركب الموجب لحصول العقاب و وبال العذاب؛ و حينئذ فلايكون التعذب[٢] بالجهل المركب واجبا[٣]، و كذلك يكون الحال في الجهل البسيط؛ فإنّ الجهل البسيط و إن كان هو عدم العلم فحسب و كان معه ملَكات رديّة إلّا أنّه لايبقى بعد المفارقة الكلية مدد إدراكي يحصل للنفس بسببه بعد المفارقة الكلية علمٌ مّا و لا شعور لها، فإنّ[٤] في الوجود [علوماً][٥] مكمِّلة للنفس هي غير حاصلة لها و لا شوق إلى تحصيل ما لا شعور به بوجه من الوجوه و لا قوة نزوعية تخصص وقوع الشوق إلى شيء دون شيء؛ فلاتتألّم النفس و لاتتعذّب بعد المفارقة لفقدان العلم الذي هو عبارة عن الجهل البسيط، بل الحق أنّه إذا جازت المفارقة الكلية على النفس ارتفع عنها

---

١. ش: ـ لا بدّ فيه من تخيلات لأنّ الجهل المركب.

٢. ب: التعذيب.

٣. التلويحات، ص ٨٤.

٤. ش: بأنّ.

٥. نسخه‌ها: علوم.

جميع المشوّشات الجسمانية و الشواغل الحسية المانعة لها عن الاتصال بالجواهر العقلية و النفوس الفلكية، و ذلك حصول جميع كمالات النفس بعد المفارقة؛ و لا معنى لحصول السعادة الأبدية و اللذّات السرمدية الحاصلة للنفوس الكاملة بعد المفارقة إلّا هذا و أسوأ أحوال هؤلاء الجهال المفارقين للأبدان بالكلية أن يكون حالهم كحال من وقفت قواه زماناً مّا إمّا لرياضة أو جذب، فاتصل بتلك المبادئ فنال اللذات العقلية و الراحات الروحانية بسبب زوال الموانع و الشواغل.

و هذا المعنى حاصل للنفوس الجاهلة على تقدير مفارقتها للأبدان بالكية؛ فأين الشقاوة و العذاب الموعود لنفوسهم الجاهلة الردية؟ و مَن أنصف من نفسه و رجع إليها و ترك العادات الردية و التقليدات المذهبية الأبوية، وجدَ في نفسه قبولاً لهذا الكلام و تصديقاً بجودة هذا المعنى و حسن النظام و الحدس الصحيح لايتوقف في هذا.

الوجه السادس، إنّ التأمّل في أحوال[1] الحيوانات الصامتة دالّ على أنّ لها نفوساً مجردة عن المادة ناطقة انتقلت إليها من الأبدان الإنسانية، أو أنّها انتقلت منها إليه؛ و يدلّ على ذلك وجوه:

الأول، القوة العظيمة الشديدة في بعض الحيوانات الصغار الجثث، كالأسد و الذئب و النمر و غيرها من الحيوانات القريبة من الإنسان في المقدار التي يعجز عن قواها المحرِّكة و المُسكِّنة، فشدة تلك القوة لاتخلو إمّا أن تكون علتها بدن ذلك الحيوان فقط، أو نفسه؛ فإن كان هو الحيوان فإمّا أن يكون ذلك لنفس مزاجه أو لأمرٍ آخر؛ لا جائز أن تكون شدة القوة لأجل مزاجه، فإنّ مزاج الإنسان أتم و أكمل من أمزجة سائر الحيوانات و مع ذلك فهو عاجز أن يصدر عن قوّته ما يصدر عن قوّة كثير من الحيوانات فليست شدة القوّة بسبب المزاج، و إن لم‌تكن شدة القوة بسبب المزاج بل لأمر آخر له تعلّقٌ بالبدن فليس شيء في البدن يصلح لشدة القوة إلّا ضخامة البدن و كبر الجثة و زيادة مقدارها؛ لأنّا

---

١. ن: أحول.

نرى زيادة القوة و شدتها تتبع عظم الجثة و كبر الجسم أكثر ممانعة للمحرّك عن الحركة من الجسم الأصغر؛ و لو كان ذلك هو العلة وجب اطّرادُها و ليس كذا، لأنّ بعض الحيوانات التي هي أصغر من الإنسان قد تكون قوته أقوى و أشد من الإنسان فليست الشدة لذلك أيضاً، فلم‌يبق ما يصلح أن يكون علةً و سبباً لشدة القوة إلّا نفس الحيوان.

فيجب أن تكون جوهراً مجرداً عن المادة و إلّا لو كانت منطبعة في أبدانها لزم أن تكون النفوس المنطبعة التي هي أعراضٌ حالّة في حواملها، أقوى من النفوس الإنسانية التي هي جوهر مجرد عن المادة قائم بذاته، و ذلك ظاهر الاستحالة.

الوجه الثاني، إنّ النفوس الحيوانية مدرِكة للكليات العقلية و كل نفس كانت مدرِكة للكليات العقلية فهي مجردة عن المادة؛ ينتج القياس أنّ «نفوس الحيوانات مجردة عن المادة»؛ أمّا بيان كونها مدركة للكليات العقلية فلأنّ الفرس و الحمار و غيرهما من سائر الحيوانات يحترز عن الوقوع في البئر و الجُبّ و يحترز أيضاً عن الأسد و الذئب و غيرهما من المُهلِكات؛ فاحترازها ذلك إمّا أن يكون عن بئر أو جُبّ أو أسدٍ أو ذئب معيَّنٍ مصوَّر في خياله، أو لايكون ذلك الاحتراز عن شيء منها على التعيين بل كان ذلك على الوجه الكلي:

لا جائز أن يكون الاحتراز عن شيء معيّن منها و إلّا لَما وقع الاحتراز عمّا خالَفَه في المقدار و الشكل و اللون و الوضع و غير ذلك من الأحوال، لكنه قد وقع الاحتراز عمّا خالفَه في ذلك؛ فليس احتراز الحيوانات عن أمر معين من هذه الأشياء فهو لإمر كلّي عقلي.

و ذلك يقتضي أن تكون النفوسُ الحيوانية مدرِكةً للأمور الكلية العقلية، و قد عرفت في العلم الطبيعي أنّ كل نفس مدركة للكليات العقلية فهي لا محالة مجردة عن المادة قائمة بذاتها؛ فنفوس الحيوانات جواهر مجردة عن المادة فيجب انتقالها إلى الأبدان[1] الإنسانية و استكمالها فيها ثم الترقي إلى السعادات

---

١. ش: ـ الأبدان.

المختلفة المناسبة لجواهرها النورانية؛ فإنّ العناية الأزلية تقتضي إيصال[١] كل شيء إلى كماله المستعدّ له، و سعادتُه اللائقة[٢] به إمّا بالترقي إلى الأبدان الإنسانية، أو بحصول لذة بعد المفارقة البدنية؛ لكن حصول اللذة العقلية من العقل المفارق ممتنع من غير واسطة اكتساب العلوم النظرية التي لايمكن تحصيلها إلّا بالتعلق بالبدن الإنساني؛ فوجب من ذلك انتقال النفوس الحيوانية إلى الأبدان الإنسانية لاكتساب الكمالات العقلية فيها.

و الحدس الصحيح و الذوق الروحاني السليم و الفكر المستقيم و الخلوات و الرياضات و صفاء النفس من الكدوراتِ البدنيةِ و العاداتِ الدنيّةِ كلّها تشهد بصحة هذه الأمور المذكورة.

و يمكن أن تكون هذه المسألة من إحدى عشرة مسألة كتمَها[٣] المعلم الأول أرسطاطاليس لمصلحة سياسية و حكمةٍ مدنية؛ فإنّه نقل عنه أنّه رجع عمّا ذهب إليه من إبطال التناسخ و انتقال النفوس في الاستكمال من بدن إلى بدن حتى تنتهي إلى غاية كمالها في البدن الإنساني، إلى مذهب إمامِه و شيخه أفلاطن الإلهي و سائر مذاهب القدماء الأقدمين؛ و بقي المشهور في كتبه منعُ التناسخ للمصلحة المذكورة.

و يجوز أن يكون النظر العقلي أدّاه إلى وجوب التناسخ بعد ما كان منَعَه في الأول.

و قد يستدلّون أيضاً بأخلاق الحيوانات و أفعالها و أعمالها على أنّ لها نفوساً ناطقة مجردة، كتكبّر الأسد و صنائع النحل و أحوال العنكبوت و تلذّذِ الإبل و البلبل بالسماع و النغمات الموسيقية؛ حتى أنّ الإبل التي فنيتْ قوّتُها في السير بالأحمال الثقلية، إذا سمعت الحُداء نشطتْ نشاطاً عظيماً و تجددتْ قوّتها و نسيت جميع النصب و التعب؛ و غير ذلك من الأفعال و الأعمال و الأخلاق التي ذكرناها في كتاب الحيوان لهذه المصلحة[٤].

---

١. ن: اتصال.

٢. ش: اللائق.

٣. ن: كَمَنَها.

٤. رسائل الشجرة الإلهية، ج٢، آخرين فصل كتاب.

و ذلك كله يدل على تجرد نفوسها [المتعلقة][١] بأبدانها و كونها طالبة للكمال العقلي الذي لايحصل لها إلّا بالتعلق بالأبدان الإنسانية على ما ذكرنا؛ فوجب أن ترتقي إلى التعلق بها على التدريج.

و هذه الحجج و إن كانت إقناعية إلّا أنّها إذا أُيِّدَت بالحدس الصحيح و الفكر الصائب و الرياضة البالغة صارت حينئذ برهانية.

[نقد حجج القائلين بصحة التناسخ]

و أقول: إنّ الحجج المنقولة عن هؤلاء القائلين بالنقل الدالةِ على صحة التناسخ صحيحةٌ، و كذلك الدالةُ على أنّ للحيوانات نفوساً ناطقة مجردة؛ و بالجملة فالحجج و الدلائل التي نقلناها عن هذه الفرقة من الحكماء و الملّيين فيه صحيحٌ و سقيمٌ.

أمّا الصحيح، فهو القول بصحة النقل على سبيل الإجمال و أنّ النفوس الغير الكاملة من ذوات الهيئات الردية كالجهالات و مذموم الأخلاق تنتقل إلى الأبدان المناسبة لتلك الهيئات و الملكات، و لايزال ذلك دأبها[٢] في الانتقال في أنواع الأبدان و أشخاصها[٣] إلى أن يزول عنها تلك الهيئات الردية و الأخلاق السيّئة؛ ثم تطهُّرُ بعد ذلك و تترقّى إلى طبقات الأفلاك إلى أن تنتهي إلى أعلاها؛ ثم تنتقل بعد ذلك إلى التجرد المحض، فكل[٤] هذا صحيح؛ و كذلك استدلالهم بأخلاق الحيوانات و أعمالها العجيبة و أفعالها المحكَمة المتقَنة و كونها مدرِكة للكليات على تجرد نفوسها و كونها لابدّ لها من الوصول إلى كمالاتها اللائقة بها و ما يناسب هذا المعنى فهو أيضاً صحيح.

و أمّا ما في حججهم و دلائلهم من السقيم، فهو قولهم: إنّ النفوس المنتقلة إلى الإنسان إذا فارقت غير مستكملةً، تنتقل إلى الأجسام النباتية و الأجساد المعدنية و البسائط العنصرية و الأجزاء الغير المتجزئة، فليس الأمر

---

١. همة نسخهها: المتعقلة.
٢. ش: دارها.
٣. ش: الأشخاص.
٤. ش: و كل.

كذلك؛ فإنّ الأجسام المذكورة لا حياة حسية لها، و ما لا حياة حسية لها[١] فلايجوز أن تنتقل إليها[٢] نفوسٌ على سبيل التناسخ، لتعطُّلِها عند الانتقال إليها و التعلق بها عن اكتسابات الكمالات العقلية و عدم زوال الرذائل الخُلقية؛ فإنّ الحكمة التي لأجلها أوجبوا تعلّقَ النفوس الناقصة بالأبدان بعد المفارقة لتستكمل فيها و تتطهر من الجهالات الاعتقادية و الرذائل الخُلقية.

و لايمكن زوال تلك الرذائل و حصول الفضائل إلّا بالتعلق بالأبدان الحيوانية التي يوجَد فيها تلك الهيئات المناسبة للنفوس المنتقلة إليها لتتعذب بالتعلق بتلك الأبدان النجسة و استعمال تلك القوالب المنتكسة و ذلك هو طبقات النيران و جهنم الأجسام؛ و لايزال ذلك دأبها[٣] في التعلق و الانقطاع إلى أن يزول عنها تلك الرذائل الردية و الملكات الدنية بالتعلق بالأجسام الحيوانية المختلفة الأنواع و الأشخاص المتعددة، متألّمةً فيها متعذّبةً بها بأنواع العذاب و الآلام و المصائب و الأوجاع إلى أن تتطهر بالمرور على أنواع من الحيوانات بحسب اقتضاء تلك الهيئات؛ فإذا زالت جميع الهيئات الردية تطهرتْ بالكلية و زال عنها العذاب، كما مرّ تقريره.

و هذه المعاني إنّما تتصور عند التعلق بما له إدراك و شعور يحس بمقاسات[٤] أنواع العذاب و أصناف العقاب؛ و لايبعد أن تكتسب بهذه الأبدان الحيونية الشعورَ بأمور تفيده علماً تستكمل به نفسه فتستعد بزوال تلك الهيئات الردية و الملكات السيئة و اكتساب الكمال اللائق به للخلاص عن تلك الأبدان.

و ذلك إنّما يمكن عند التعلق بالأبدان الحيوانية الحساسة دون الجمادية التي لا إدراك لها و لا شعور، فلايحصل بالتعلق فيها المعنى الحاصل بالتعلق بالحيوانات؛ فبطل القول بتعلق النفوس بأنواع النبات و المعادن و البسائط العنصرية و الأجزاء الغير المتجزئة، لعدم وجود الحكمة التي لأجلها وجب

---

١. ش: له. ٢. ش: إليه.
٣. ب: ذاتها. ٤. ش: بماساة.

الحكم بصحة النقل و وجوب التناسخ.

و أنت إذا تأمّلت الأصول السالفة تعلم أنّ العالم الجسماني لايزول أبداً كما ذكروا فيه لا العناصر و الأفلاك؛ و إن أمكن ذلك، فإنّما تنفسد أنواع النبات و الحيوان و أشخاصها في آخر الأدوار مع بقاء اصولها.

فلا معنى لقولهم: إنّ النفوس الجزئية إذا استكملت فارقت عالم الأجسام و تجردت عن العلائق البدنية بالكلية و حينئذ يرتفع العالم الجسماني؛ فإن كان ذلك رمزا يريدون بارتفاعه فساد صور الحيوان و النبات في آخر الأوار فذلك صحيح.

و إن أرادوا به معنى آخر قام البرهان على خلاف ذلك فليس بصحيح؛ ثمّ قولهم: إنّ النفس الكلية أفاضت على جميع الأجسام من البسائط و المركبات المعدنية و النباتية و الحيوانية و الإنسان دفعةً واحدة. ثم إنّها تترقى في مراتب الكمال في الأبدان منتهية في الترقي إلى الإنسان؛ ففيه ما عرفته من الأصول السالفة، و ما في باقي كلامهم من الأصول الفاسدة تعرفه أنت من الأصول الصحيحة الماضية و الآتية.

فهذا حاصل مذاهب هؤلاء الحكماء و مَن وافَقَهم من الملّيين في النقل و صحة التناسخ، و ذلك هو حشر الأجساد و البعث عن القبور التي أشارت الانبياء في كتبهم و الحكماء في رموزهم من صحة القول بالمعاد الجسماني.

[مذهب أرباب السلوك من حكماء فارس و هند و غيرهم في نقل النفوس]

و أمّا الفرقة الثانية و هم حكماء فارس و أفاضل حكماء الهند و بابل و يونان الى أفلاطن[1] و أتباعِه و حكماء مصر كأغاثاديمون و هرمس و غيرهم من أرباب السلوك و أصحاب الكشف، كلّهم قائلون بالنقل أيضاً موافقين للفرقة الأولى من الحكماء القائلين بانتقال النفوس[2] الغير الكاملة في الأبدان.

و يقولون بأنّ النفوس الكاملة تتجرد بعد المفارقة بالكلية و تتّصل بمحل

---

١. ش: + و غيره.
٢. ن: للنفوس.

سعاداتها الروحانية و لذّاتها النورانية و هو عالم العقل، و يمنعون النقل في مثل هذه النفوس الكاملة و يوجبون النقل فيما عداها من النفوس؛ و لكن يخالفونهم في كيفية النقل:

فيجوّزون النقل إلى سائر أنواع الحيوان[۱] و يمنعون نقلّها إلى أنواع النبات و المعادن و الأجسام البسيطة و أجزائها الغير المتجزئة، للعلة التي ذكرناها في الرد عليهم فيما تقدّمَ.

فيجب علينا الآن أن نشرع في بيان حقيقة هذا المذهب و تفصيل أقوالهم في ذلك بحسب ما وجدنا في كتبهم من الإجمالات و تولّيْنا نحن تفصيله.

فنقول: قد عرفت أنّ النفس الناطقة حادثة بحدوث البدن و أنّ المزاج البدني باستعداده الخاص يستدعي وجودَها و تعلّقَها بالبدن؛ فإذا تعلقتْ به و تصرّفت في قواه و استعملت آلاته و أمرت و نهتْ[۲] في مدينة البدن، أعجبها ذلك لإنّها قريبة العهد بالوجود؛ فمالت بكليّتها إليه و ألفتْه لأنّه هو الذي استدعى وجودها من العقل المفارق.

و كان أيضاً سبب التعلق بالبدن فقرُها في نفسها لكونها بالقوة فهي بطبعها مشتاقةٌ إلى أن تصير بالفعل و يحصل لها الكمال العقلي، و ذلك إنّما يكون بسبب التعلق بالبدن؛ فلا جرم كانت عاشقة له بالطبع مائلةً إليه بالذات مشتاقةً إلى استعمال آلاته؛ و كان البدن مظهراً لأفعاله و حقيبة لأنواره و وعاءً لآثاره و معسكراً لقواه.

و القوى البدنية الظلمانية لمّا كان حياتها بها و تلذُّذها و انتفاعُها بسبب تعلّقِها بالبدن، عشقت[۳] و تشبثتْ بها تشبثاً عشقياً و جذبتْها إلى عالمها عن العوالم النورية المحضة؛ فانقطع شوقها عن عالمها النوراني و وطنها الروحاني إلى العالم الظلماني الجسماني.

و لمّا كان البدن الإنساني مزاجُه أصلحَ الأمزجةَ و أعدلها و خِلقتُه خلقة

---

۱. ش: ـ و يمنعون النقل في مثل هذه ... النقل إلى سائر أنواع الحيوان.
۲. ب: نهيت.
۳. ش: + النفس.

تامة يمكن أن يعمل به جميع الأعمال و الأفعال على الوجه الأوفى، و كان استعداده لقبول النفس النفسي أعظم من سائر الأبدان، فلا جرم كان أول منزل للأنوار النفسية و حافظاً لِما قبِلَ من الأضواء العقلية، على ما هو مذهب حكماء فارس.

و لمّا كانت الأبدان الإنسانية ميّتة قبل تعلق النفوس بها لا حياة لها و لا ظهور لها و لا حركة إلّا بالأنوار الجوهرية و العرضية، و كل جسم هو في ذاته مظلم، فهو مفتقر بطبعه إلى نور عارض ليظهره و إلى نور مجرد يحيى به و يدبِّره، فحكماء فارس متّفقون على أنّ البدن الإنساني هو الذي يفيض النفوسَ من العقل المفارق دون غيره من الأبدان الحيوانية و النبانية و الجمادية؛ و منها تنتقل النفوسُ إلى هذه الأبدان الحيوانية و غيرها عند عدم الكمال.

و هذه الأبدان المذكورة من الحيوانية و النباتية و الجمادية غير مستعدة لقبول الفيض الجديد، بل هي مستعدة لقبول فيض النفوس الناقصة المفارقة من الأبدان الإنسانية فقط، و يسمّون البدنَ الإنساني لذلك «باب الأبواب».

قال بوداسف[1] الفيلسوف الهندى و مَن سبقَه من حكماء فارس و الهند و غيرهم من أهل الكشف و الذوق إنّ «باب الأبواب»، أعني الأبدان الإنسانية هي السبب في حياة جميع الأبدان العنصرية من الحيوانية و النباتية، لانتقال النفوس التي لم تستكمل فيها إلى هذه الأبدان الحيوانية و النباتية؛ فأيّ خُلق غلب على النفس الناطقة من الأخلاق الذميمة عند تعلّقِها بالبدن الإنساني و أيُّ هيئة ظلمانية تمكّنتْ فيها و ركنتْ إليها أوجب ذلك أن تكون تلك النفس التي حالها ذلك، بعد مفارقة بدنها الإنساني منتقلة بسبب ما اكتسبته من الأخلاق و الهيئات الردية إلى بدن حيوان مناسب لتلك الأخلاق و الهيئات التي حصلت في تلك النفس.

فإنّ النفس إذا فارقت البدنَ الإنساني الذي هو أوّل منزل من منازل وجودها و لم تكتسب فيه الكمالات الإنسانية و الهيئات الفاضلة بل اكتسبت فيه

---

١. ن: يوذاسف.

الجهالات المركّبة و الهيئات الردية و الأخلاق الذميمة و فارقت ذلك المنزل البدني مظلمة جاهلة غير عالمة بذاتها و لا بمبادئها النورانية فهي لذلك غير مشتاقة إليه و لا عاشقة عليه؛ بل ميلها إلى ما حصلته في ذاتها من الهيئات و الأخلاق الردية الظلمانية البدنية، و شوقها إلى ما تمكّنَ فيها من الآثار الجسمانية.

فهي لذلك يجب أن تنجذب عند الموت إلى بعض الحيوانات المنكسة الرأس التي أخلاقها مناسبة لتلك الهيئات الردية البدنية المتمكنة في ذاتها. فإنّ الهيئات الخُلقية التي حصلت في النفس بسبب العلاقة البدنية إذا تمكنت فيها تصير لها ملكات لازمة و أخلاق ثابتة، و حينئذ تتنزّل منها منزلةَ الفصول اللازمة المنوّعة المميِّزة لها عن غيرها بعد الموت؛ و لولا ذلك لبطلت ذاتها، فإنّ النفس لابدّ لها بعد المفارقة من هيئة فاضلة أو ردية تمتاز بها عن غيرها من النفوس المجردة المشاركة لها في النوع؛ فإنّ كل شيء شارك شيئاً في الحقيقة النوعية يفتقر إلى مميِّز يميِّزه عن آحاد ما يشاركه و إلّا لبطل أو كان عين ذلك الشيء المشارك.

و إذا امتنع على النفس عند تمكّنِ الهيئات الردية، المفارقةُ بالكلية و اتصالُها بعالم العقل المحض، لعدم تحصيل الكمالات العقلية الموجبة لحصول العشق الروحاني و الشوق النوراني الموجبة للانجذاب إلى ذلك العالم العقلي العلوي، فيجب انجذابها لا محالة إلى العالم السفلي الظلماني و تعلقِها بما يناسبها من الحيوانات الحاصلة لها تلك الهيئات الظلمانية المذكورة؛ و جذبتْها تلك الهيئات الردية إلى عالمها الظلماني.

و المزاج الإنساني لمّا كان أعدل الأمزجة و أشرفها كان أولى بقبول الفيض الجديد من العقل المفارق من غيره من الحيوانات المنتكسة الرؤس، فلاينتقل إليها شيء من النفوس؛ فإنّ المزاج الإنساني الأشرف يستدعي من المفارق نفساً مدبّرة، فلو جاز أن ينتقل إليه نفس أخرى مستنسخة من بعض الحيوانات لزم أن يحصل في الإنسان الواحد نفسان مدركتان و علمتَ استحالة ذلك.

و لايلزم من كون المزاج الإنساني الأشرف مستدعياً للنفس الناطقة من العقل المفارق أن يكون المزاج الأخسّ الذي لباقي الحيوانات المنتكسة مستدعياً لذلك، بل الحيوانات الصامتة بخواص أمزجتها و تنوّعِ أخلاقها مستدعيةٌ لانتقال النفوس الناطقة المفارقة للأبدان الإنسانية إليها مستعدة للتعلق بها بحسب الملَكات و الأخلاق و الهيئات الردية:

فإن كانت النفس المفارقة للبدن الإنساني اكتسبت فيه الهيئات الرديةَ و كانت قوية[1] في الكم و الكيف، تعلقتْ بالبدن المناسب لها، و هو الذي فيه[2] تلك الهيئات و الأخلاق الردية قوية في الكم و الكيف.

و إن كانت ضعيفةً فتتعلق بالحيوان الذي فيه تلك الهيئات الردية ضعيفةً.

و إن كانت متوسطةً فبالمتوسط؛ فإنّ النفس إذا فارقت البدن و هي عاشقة للشهوات الجسمانية و مشتاقة إلى العلائق الظلمانية غير عالمة بذاتها و لا بعللِها النورانية و جواهرها الروحانية، فهي لشدة شوقها إلى الظلمات البدنية منجذبةٌ إلى أسفل السافلين و مأوى المجرمين؛ فإنّ العالم الجسماني و ما فيه من الأجسام النوعية كل واحدٍ منها ـ ما ذكرناه ـ مشتاق بطبعه إلى نور عارض ليظهره و نور مجرد ليدبّره.

و كانت الأبدان الحيوانية غير مستعدة لقبول فيض الأنوار المجردة من العقل المفارق بل النفوس الواصلة إليها المتعلقة بها منتقلةٌ إليها من الأبدان الإنسانية، فهي لذلك متعطّشة إلى تلك الأنوار و مشتاقة إلى التعلق بها؛ فهي بما فيها من خواص الأمزجة و القوى، جاذبةٌ لها؛ و النفوس بما فيها من الهيئات الردية المناسبة لتلك الأمزجة، منجذبةٌ إليها؛ فإنّ الحكمة التي لأجلها وجب تعلق النفس بالبدن من الحاجة إلى الاستكمال بعدُ باقٍ، لأنّ كلامنا في النفوس المفارقة للأبدان بدون تحصيل الكمالات الإنسانية؛ فوجب تعلقها بالأبدان الحيوانية المناسبة لملكاتها الردية من غير أن يرتقي من النفوس الحيوانية إلى الأبدان الإنسانية شيء.

---

١. ن: قوة.　　٢. ن: فهي.

بل الحق هو الانحدار من الأبدان الإنسانية إلى سائر الحيوانات بحسب الهيئات المذكورة، و لكل خلق من الأخلاق المذمومة نوع من الحيوانات المنتكسة.

و بحسب شدة ذلك الخُلق و ضعفه و ما ينضمّ إليه من باقي الأخلاق السيئة و الحسنة يختلف تعلقُ تلك النفوس الموصوفة بذلك بآحاد أشخاص ذلك النوع من الحيوان. فإنّ النوع المناسب للشر من الحيوان إنّما هو الكلب، مع أنّك ترى بعض الكلاب أشر من بعض و هو أكثر عذاباً و بلاء من غيره و بعضها أقل شرّاً أكثر تنعّماً و تلذّذاً و استراحة من غيره: فترى بعض كلاب الصيد لها الثياب الفاخرة و المآكل الحسنة و المساكن الطيّبة، حتى أنّ بعضهم يجلس مع الملِك على سريره و يشاركه في طعامه و شرابه، و ليس ذلك إلّا لأنّ خلق الشر المقتضي لتعلقِ تلك النفوس التي فيها ذلك الخُلق بأبدان الكلاب له حدٌّ معيّن من الشدة و الضعف، متى بلغت النفس الناطقة إلى ذلك الحدّ فبعد المفارقة يجب تعلقُها بأبدان الكلاب. و بحسب شدة هذا الخلق و ضعفه و ما ينضم إليه من باقي الأخلاق الردية و الحسنة يختلف التعلق باشخاص الكلاب الشديدة الشرّ و الضعيفة المعذّبة و المنعّمَة، على ما ذكرنا.

و كذا حكم باقي الأخلاق بالنسبة إلى باقي الحيوانات و قد أشار الكتاب الإلهي إلى هذا المعنى في عدة مواضع كقوله تعالى: ﴿و بدالهم سيئات ما كسبوا وحاق بهم ما كانوا به يستهزؤن﴾[1] و قوله تعالى: ﴿من عمل سيئة فلايجزى إلّا مثلها﴾[2] و ما جاء بالمجازاة[3] بالأعمال و كتابتها في الرَّق المنشور و الحساب عليها يوم القيمة التي هي حالة المفارقة كله من هذا القبيل و هو كثير في القرآن[4].

و كذلك في الأحاديث النبوية كقوله: «إنّما هي أعمالكم تردّ إليكم» و أمثاله كثير.

---

۱. سورة زمر، آية ۴۸.
۲. سورة غافر، آية ۴۰.
۳. ن: بالمجزاة.
۴. ب: الأقران.

و كما أنّ كل واحد من النوع الإنساني يتفاوتون في تحصيل الأخلاق المذمومة و في شدّتها و ضعفها، فكذلك حكم كل واحد من الأخلاق بالنسبة إلى سائر الحيوانات.

فإذا فارقت النفس، و قد تمكّنَ فيها بعض الأخلاق الردية كالحرص مثلا، فإنّها لاتتعلق بعد المفارقة [با لأبدان][١] النَملية أوّلاً بل تتعلق بأعظم الحيوانات مقداراً و شكلاً إذا كان فيه هيئة الحرص موجودة ثم تنتقل بعد مفارقة ذلك الجسم، إلى ما دونه من الأجسام الموجودة فيه تلك الهيئة أيضاً.

و لاتزال كذلك تنتقل على التدريج من الأكبر إلى الأصغر فالأصغر، حتى تنتهي في الأخير إلى الأبدان النَملية؛ و بعد مفارقتها للأبدان النملية تنتقل إلى الأبدان التي هي أصغر من النمل الموجودة فيها تلك الهيئة الحرصية؛ فإذا بلغت في النزول إلى التعلق بالحيوان الذي لا أصغر منه، فإن كانت قد زالت تلك الهيئة عن النفس بالكلية فيجب أن تتعلق بعد المفارقة بأوّل منازل الجنان و مراتبها.

و إن فارقت أصغر الأبدان المتعلقة بذلك الخُلق و لم تطهر النفس من ذلك الخُلق الردي، فيجب أن تتعلق بعد المفارقة بالحيوانات المناسبة لذلك من حيوانات عالم المثال، على الترتيب و التدريج الذي ذكرناه في تعلق النفس بعد المفارقة بالحيوانات التي في عالم الحس إلى أن تزول الهيئة الردية عنها فينقطع حينئذ تعلقُها بالصور الظلمانية التي في عالم المثال؛ ثم تتعلق بأوائل مراتب الجنان؛ هذا إذا كان الخُلق الردي المتمكّن في النفس واحداً.

و أمّا إذا كان أكثر من واحد، فإمّا أن تكون تلك الهيئات و الأخلاق مختلفة بالشدة و الضعف، أو كلها متساوية متقاربة؛ فإن[٢] كانت متساوية و أمكن وجود حيوان فيه تلك الأخلاق، وجب تعلقُه به إلى أن تزول تلك الهيئة إمّا بواحد[٣] أو بأكثر.

و إن لم يمكن وجود حيوان تجتمع فيه تلك الأخلاق، تعلّقَ بواحد واحد من

---

١. ن: للأبدان. ساير نسخهها: عن الأبدان.

٢. د: و إن. ٣. ش: بواحدة.

الحيوانات التي يوجد فيها واحد من تلك الأخلاق إلى أن تزول.

و ينبغي أن يكون هذا الذي تعلقت النفس به أوّلا، أعظم الحيوانات التي لها هذه الأخلاق ثم تتعلق بالحيوانات التي يناسبها باقي الأخلاق واحداً بعد واحدٍ إلى أن يزول جميع الهيئات الردية بالكلية ثم ترقى إلى أول مراتب الجنان.

و إن كان تلك الهيئات و الأخلاق الردية متفاوتة بالشدة و الضعف، و بالجملة تختلف الهيئات الردية الحاصلة في النفس بحسب الكم و الكيف، فعند مفارقة النفس الموصوفة بهذه الهيئات الردية للبدن الإنساني تتعلق ببعض الحيوانات المناسبة لأقوى[١] الهيئات الردية.

فإن زالت بالتعلق بالبدن الواحد، و إلّا تعلقت بآخر و هكذا إلى أن تزول الهيئة و تتطهر النفس عنها ثم تعود فتتعلق ببعض الحيوانات الأخرى المناسبة لأقوى الهيئات الردية الباقية.

و لايزال ذلك دأبها إلى أن تزول و تطهر إمّا بالتعلق بحيوانٍ واحد أو بأكثر بحسب قوة تلك الهيئة و[٢] ضعفها.

فإذا طهُرَتْ بالكلية من جميع الهيئات الردية بأنواع التعلقات المختلفة من الحيوان الأكبر فالأكبر إلى الأصغر فالأصغر[٣] ـ على القانون الذي ذكرناه[٤] ـ فإذا لم‌يبق فيها شيء من ذلك تعلقت بأوائل مراتب الجنان، و إن بقي فيها شيء بعد الوصول إلى أصغر الحيوان، ردّتْ إلى الصور الحيوانية الظلمانية التي في عالم المُثل و مرّت ذاهبةً في تلك الصور متطهرة باستعمالها و التعلق فيها[٥] إلى أن لايبقى فيها شيء من ذلك، ثم ترتقي بعد ذلك إلى طبقات الأفلاك و معاشرة الأملاك[٦].

و في انتقال النفوس إلى أبدان الحيوانات المختلفة و مقاساتها فيها أنواعَ الآلام و الأسقام و أصناف العذاب و العقاب[٧]، تضعف الهيئات الردية و تقلّ

---

١. ن: الأقوى.
٢. د: أو.
٣. د: ـ فالأصغر.
٤. د: القانون المذكور.
٥. د: بها.
٦. د: الأفلاك.
٧. د: أنواع العذاب و أصناف العقاب.

العلاقة البدنية و تنقص العلائق البدنية الشوقية بشدة السكرات و الموت بالأسباب القوية المؤلمة و القتل بأنواع العذاب و آلام[1] الأمراض الشديدة كالغرق و الحرق و القولنج و ذات الجنب و ما أشبهها من أنواع الأمراض و أصنافها.

قال قوم من أهل هذا الشأن: إنّ كل نفس عصتْ البارئ ـ جل جلاله ـ و لم‌تمتثل أوامره و ارتكبتْ نواهيه في الصورة الألِفية ردّت إلى هذه الدنيا في صورة باقي الحروف؛ و ابتلاهم بالشدائد تارة و بالراحة أخرى.

و كل[2] قوم من أرباب الصنائع يلبسون من هذه الصور بحسب ما يليق باستعدادهم، و تكون النفس التي كانت معصيتها أقلّ صورتها البدنية أجمل ممّا إذا كانت معصيتها أكثر. و لكل قوم من أرباب الحِرَف و الصناعات كالملوك و الوزراء و الجند و النجّار و البنّاء[3] و البقّال و القصّاب و غيرهم من باقي أرباب الحِرَف أمّةٌ من الحيوانات الصامتة تليق باستعدادهم و تشبههم خلقاً[4] و عيشة ينتقلون إليها بعد المفارقة على[5] الترتيب و التدريج، ينتقل إلى الأكبر أوّلا، ثم إلى الأوسط على المراتب الكثيرة، ثم إلى الأصغر، كذلك في أزمنة متطاولة.

فالصور التي تليق بالملوك الجائرة ذوات الهيئات الردية كالتكبر و العظمة الخارجة عن الحدّ هي صور الأسُود و السباع، و[6] الذي يليق بالوزراء ذوي الهيئات الدنية ما يلي هذه الأسُود و السباع من الحيوانات اللائقة بأخلاقه و استعداده و محبته لصور هذا العالم و عشقه لها و محبته للغلبة و غير ذلك.

و الذي يليق بقوى شهوتَي البطن و الفرج صورة الخنزير.

و المحبين للخيل حباً شديداً مع قوة الشهوة إذا لم‌تكن أخلاق أخرى ردية أقوى من هذه كالبغض و الحقد و الحسد[7] و غيرهم يعودون بعد المفارقة

---

١. د: ـ آلام.
٢. ش: جاى عبارت: «و بالراحة أخرى و كل» سفيد است.
٣. د: البنّاء. ساير نسخه ها: بُناة. بناة جمع «باني».
٤. د: خلقة.
٥. ش: إلى.
٦. د: ـ و.
٧. ن: كما لبعض الجند.

إلى صور الخيل؛ ثم يمرّون في المراتب في أنواع الحيوانات بحسب ما يليق بالباقي من أخلاقهم و هيئاتهم الردية على التدريج المذكور.

و الهيئة المستولية على النفس إذا كانت مكراً و خديعة و حيلة و ما أشبهها فذلك موجب للتعلق بالثعالب و ما ناسبها.

و الجهل العظيم مع قوة الشهوة و شدة البلادة كما لأكثر الفلاحين يوجب التعلق بالحمير و البقر و ما أشبهها.

و الملوك الذين هيئاتهم الردية متوسطة أو ضعيفة ينتقلون إلى جوارح الطير على الترتيب و التدريج المذكور.

و أهل صناعة الموسيقي إذا لم‌تكن الهيئات البدنية قوية جداً ينتقلون إلى أنواع الحيوان و الطيور ذوات النغمات المُطرِبة، و بحسب قوة هيئاتهم و ضعفها و ما ينضمّ إلى نفوسهم من الأخلاق الأخرى الحسنة يختلف تعلقهم بتلك الحيوانات بحسن الصورة و النغمة و صغر الجثة و كبرها.

فافهم ذلك كلّه، فإنّه سرّ من أسرار القدرة الأزلية لايقدر على تفصيل ذلك كما ينبغي إلّا البارئ ـ تعالى و تقدّس ـ و المبادئ العقلية؛ فإنّ العاقل الذكي يكفيه أدنى إشارة و الرجل البليد لاينفعه التطويل و التفصيل.

[الهيئات الردية الموجبة للتناسخ والانتقال إلى أبدان الحيوانات]

و اعلم أنّ أجناس الهيئات الردية في الإنسان الموجبة للتناسخ و الانتقال إلى أبدان الحيوانات المعذبة ثلاثة: منها شهوانية و غضبية و جهالات بسيطة و مركبة:

و الشهوة، تنقسم إلى ما يتعلق بالمآكل و المشارب المتعلقة بالقوة الذوقية؛ و إلى ما يتعلق بباقي القوى كالروائح الطيّبة المتعلقة بالشمّ[1]؛ و المسموعات[2] المتعلقة بالسمع؛ و الألوان المتعلقة بالأبصار؛ و الملموسات المتعلقة باللمس كالمناكح و الملابس، و محبة أنواعها و أصنافها. و بحسب

---

١. د: ـ المتعلقة بالقوة الذوقية؛ و إلى ما يتعلق بباقي القوى كالروائح الطيّبة المتعلقة بالشمّ.

٢. د: الأصوات.

شدة محبة كل واحدة من هذه المحسوسات المنوّعة الكثيرة يحصل في النفس هيئة انفعالية مناسبة لبعض الحيوانات الصامتة، حتى أنّ محبة الملابس المُعلَمة بالأعلام المختلفة و الثياب المخطّطة بالخطوط المتلوّنة كالعنابي[١] و السكندراني و غيرهما المناسبة لجلود بعض الحيوانات كالحمار و الخنزير و النمر و الببر[٢] و الطاووس و غيرها من أنواع الحيوانات الملمعة[٣] المُخطّطة، و كذلك الحيوانات البيض أو السود أو الزرق أو غيرها من الألوان مع باقي الهيئات الردية و الجيدة[٤] المناسبة لهذه الحيوانات المذكورة موجبة لسقوطها في تلك الأبدان بحسب غلبة أقوى الأخلاق[٥] و الهيئات على الترتيب و التدريج.

و كذا الكلام في تنوّعٍ ما يتعلق بالقوة الغضبية و الجهالات أيضاً.

ثم الذي رذيلته من باب الشهوة ينتقل إلى[٦] بدن بهيمة؛ و إن كان من باب الغضب فإلى سبع؛ و إن كانت الرذيلة من باب المعاملة و هو قصّارٌ تناسَخَ في بدن السمك؛ و إن كان صيّاداً تناسخ في بدن النوع الذي يصيده؛ و الهيئات الردية الموجبة للتعلق بالحيوانات الصامتة يجب تغيّرها و تبدّلها.

و لأجل ذلك تتغير الأخلاق و الإدراكات و الأفعال باختلافها و لكن لا بالكلية بل لا بد من مراعاة مناسبة فيها، فإنّ الحكمة التي لأجلها وجب الانتقال في أنواع أبدان الحيوان إنّما هو التطهر عن تلك الهيئات الردية المنافية[٧] للجواهر المجردة و الاستكمال بالهيئات المناسبة لتلك الجواهر؛ فلو انتقلت النفوس في الأبدان مع بقاء الهيئات الردية التي كانت في البدن الإنساني الأول لزم أن لا يحصل لها التطهر و الاستكمال أصلاً و ذلك ينافي حكمة الانتقال و إيصال كل شيء إلى كماله اللائق به، كما أشرنا إليه فيما سلف.

فالحق أنّ الهيئات الردية و الأخلاق الذميمة الموجبة للتعلق بأبدان أنواع

---

١. ن: كالعتابي.
٢. د: الهزبر.
٣. د: المعلمة.
٤. د: + و.
٥. ش: جاى عبارت: «غلبة أقوى الأخلاق» سفيد است.
٦. د: الشهوة فإلى.
٧. ن: المافية.

الحيوانات المعذبة، تنتقص و تضعف و تتغيّر على التدريج إلى أن لايبقى فيها[١] شيء منها، فحينئذ تستعد للترقي إلى عالم الأفلاك.

و جميع الحكماء من[٢] المتقدمين على هذا الرأي، و هو مذهب أفلاطن الإلهي و شيخه الحكيم الفاضل سقراط. فإنّ أفلاطن نقل عنه في كتاب فاذن هذه الأشياء محكية[٣] عن سقراط الفيلسوف أنّه قال: إنّ النفس إذا فارقت البدن الإنساني و هي دَنِسة بأوصافه بخسة بعلايقه غير نقيّةٍ و لا صافية لكثرة صحبتها له و موافقتها له في أنواع اللذات الجسمانية، فصارت شديدة الأنس به و المحبة له، فاكتسبت بتلك العلاقة البدنية و المرابطة الجسمية عشقاً للَذّاته الفاسدة و شهواته الكاذبة حتى صارت كالصفات اللازمة و الهيئات الثابتة؛ فتجذبها عند ذلك إلى الملابسة بالأجسام الثقيلة المظلمة الخبيثة الدنسة الترابية الميّتة فتبقى لذلك حائرة تحوم[٤] حول القبور و الأهرام إلى أن تتعلق بأحد أشخاص النوع المناسب لها في الأخلاق و الأوصاف التي كانت ألفتْها في مرابطة الأجساد.

قال: فالقوم الذين ألفوا الشره و النهَم و الانهماك بلَذّات المطاعم و المشارب يعودون بعد الموت إلى أنواع الخنازير و الحمير و البقرة و ما أشبهها.

و أمّا القوم الذين ألِفو الجور و الظلم و التسلط و التغلب فيعودون بعد الموت إلى التعلق بأنواع السباع و الفهود[٥] و الجوارح و ما أشبهها.

و أمّا القوم الذين ألِفوا النكاح و الجمع و الاحتكار فتعود أنفسهم بعد الموت إلى ما كانت تألفه من الصفات الجسمانية و الحيوانية البهيمية على المنوال المذكور.

و قال هرمس الهرامسة ـ و هو المثلث[٦] بالحكمة ـ إنّ الأنفس المفارقة للهياكل الإنسانية إذا كانت دنِسةً بأوصاف الجسمانيات مشتاقة إليها حريصة

---

١. د: ـ فيها.
٢. د: ـ من.
٣. ن: فحكى.
٤. ب، د: تحول.
٥. د: الطيور.
٦. د: المثبت.

إلى ملابستها فإنّها لايمكنها الترقي إلى العالم الأعلى النوري بل تدفن في الحمأة و الطين. و إذا فارقت الأنفس صافية نقيّة من دنس[١] الأجسام مشتاقة إلى العالم الروحاني فإنّها تخلص من العالم السفلي العنصري و الدائرة الهيولانية و ترقى إلى الملأ الأعلى النوراني و مساكن[٢] الإلهية[٣].

قال: و لأجل هذا رفض مُحبّو الحكمةِ الأمورَ الدنيوية و تركوا لَذّاتها و شهواتها و قنعوا بأقلّ ما يكفي البدن و تركوا ما عدا ذلك للغافلين المحبين للدنيا و اشتد عنايتهم في اقتناء الفلسفة و العمل بها، فهؤلاء هم سُكّان عالم العقل.

و قال سقراط: ليس لأحد من الأنفس أن يصير إلى عالم النور و معدن السرور إلّا مَن عرف الحكمة و ارتاض بالفلسفة و تهذّبَ بالرياضة حتى صار إلى نهاية الصفاء و النقاء و الطهارة من أدناس البدن و أوساخ الطبيعة و رموز[٤] جميع الحكماء في قديم الدهر و حديثه مشيرة إلى هذا المعنى.

ثم إنّ الحكيم سقراط الزاهد رمز[٥] بعد هذا رموزاً[٦] كثيرة و ذلك أنّه لمّا جعل لكل نفس من النفوس مَلَكاً موكّلاً بها يقودها[٧] إلى الأمكنة و المقامات اللائقة بها، قسّم الأرض إلى أنهار و بطائح و أغوار و وهاد و غير ذلك و جعل لكل جُرم و ذنب و خُلق و هيئة و صفة من الصفات المكتسبة من البدن مقاماً[٨] من هذه البطائح و الأنهار و الأغوار، و جعل بعضهم مقيماً دائماً في ذلك المقام الذي[٩] وصل إليه و بعضهم يقيم مدةً إلى أن يتطهر.

و حلُّ هذا الرمز ظاهر بعد وقوفك على ما أسلفناه من الأصول التي كشفناها و أظهرناها خالية عن الرمز.

فإن قلت: قد ذكرت أنّ النبات لا نفس له ناطقة لتعطُّلِها، إذ الموجب للانتقال إنّما هو وجود الهيئات الردية المناسبة لأخلاق[١٠] تلك الحيوانات المنتقَل إليها

---

١. د: ـ دنس.
٢. ن: تساكن.
٣. ش: ـ و مساكن الإلهية.
٤. د: زمن.
٥. د: زمن.
٦. م، ب، ش، ن: رمز.
٧. د: يعودها.
٨. د: مقام.
٩. ش: ـ الذي.
١٠. ش: للأخلاق.

ليكون ذلك سبباً لعقاب تلك الأنفس و عذابها في جهنم الأجسام لتزول[١] تلك الأخلاق السيئة و الهيئات الردية عن الأنفس بالمرور على الحيوانات المختلفة و الحيوانات المتنوعة لتطهر بالكلية؛ فبهذا المرور يزول حينئذ العذاب عنها و ليس هذا المعنى حاصلاً في تعلق النفوس في النبات[٢]، و إذا كان كذلك فكيف يكون نموّ النبات و تغذيته و توليده من غير أن يكون له نفس؟

قلت: إنّ ذلك النمو و التغذي و التوليد و توابعها الموجودة في النبات و الحيوان قد عرفت قبل هذا أنّ جميع ذلك من العقل المفارق الذي هو ربّ النوع، و لايستبعد حصول هذه الأفعال المذكورة في النبات بلا توسط النفس فإنّ ذلك بعينه موجود في الحيوان؛ فإنّه ليس في أيدينا[٣] إلّا تناول الطعام و مضغه و باقي الأفعال كدفع[٤] الغذاء و جذبه إلى المعدة و إلى سائر الأعضاء و كذلك هضمه و دفعه و جعله بدل ما يتحلل و تغذيته للبدن و توليد المثل منه و غير ذلك من أفعال القوى فإنّما هو من العقل المفارق بتوسط مثول[٥] في البدن و مظاهر[٦] يسميها الحكماء «قُوىً» لا غير.

و المدبّر و المؤثّر في جميع الأجسام النباتية و الحيوانية بالآثار المختلفة إنّما هو أرباب الأنواع و الأصنام؛ و حكم النبات في ذلك كحكم[٧] الحيوان، فإنّ حصولَ[٨] عروق الأشجار في باطن و سوقَ الماء إليه قائمٌ مقام تناول الغذاء و مضغِه و دفعِه في الحلق، و باقي الأفعال فهو من العقل المفارق، كما كان في الحيوان من غير فرق؛ و كذا حكم سائر الكيفيات الأولى الأربع و أخواتها التي ينسبها[٩] المشاؤون إلى الصور الطبيعية النوعية، فإنّها كلها منسوبة إلى أرباب الأنواع و الأصنام، فإنّها في الحقيقة هي المُحرِقة و المُسخِّنة و المُبرِّدة و المُرطِّبة و المُيبِسة، فهي من آثارها و إن كان القابل له مدخل في ذلك.

---

١. د، ن: لنزول.
٢. د: النفوس بالنبات.
٣. ب: أبدانها.
٤. ن: لدفع.
٥. ب: ميول.
٦. ش: مظاهره.
٧. د: حكم.
٨. ب: حصل.
٩. ش، ب: نسبها.

و اعلم أنّ[١] هذه الحجج المذكورة على صحة التناسخ و النقل و إن كانت غير برهانية[٢] بل إقناعية فإبطال التناسخ أيضاً ليس ببرهاني.

فالحاصل أنّ الحجج على طرفي النقيض فيه ضعيفة، إلّا أنّ صحّته تفتقر إلى أمر آخر من حدس أو إلهام أو رياضة أو أمر آخر؛ فبانضمام هذه الأشياء تصير الحجة برهانية.

[التناسخ في الكتب الإلهية و كلام الأنبياء]

و يجب أن تعلم أنّ ما من أمّة من الأمم و لا ملّة من الملل إلّا و للتناسخ فيها قدم راسخ و إنّما تختلف طرقهم في أحواله و تفاصيله و جهاته دون إثباته.

و في الكتب الإلهية و كلام الأنبياء و الحكماء إشارات كثيرة إلى هذا المعنى[٣] كقوله تعالى: ﴿إنّ الذين كذبوا بآياتنا و استكبروا عنها لا تفتّح لهم أبواب السماء و لايدخلون الجنة حتى يلج الجمل من سَمِّ الخياط و كذلك نجزى المجرمين لهم من جهنم مهاد و من فوقهم غواش و كذلك نجزى الظالمين﴾[٤].

و قوله تعالى: ﴿كلما نضجت جلودهم بدّلناهم جُلوداً غيرها ليذوقوا العذاب﴾[٥] و قوله تعالى: ﴿كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها و قيل لهم ذوقوا عذاب الحريق﴾[٦] و قوله تعالى: ﴿و ما من دابة في الأرض و لا طائر يطير بجناحيه إلّا أمم أمثالكم﴾[٧] و قوله تعالى: ﴿و جعل منهم القردة و الخنازير و عبد الطاغوت﴾[٨] أي عبيد الدنيا كالخيل و الإبل و البغال و الحمير و البقر و الغنم و غير ذلك من الحيوانات المستعبدة لأهل الدنيا؛ و قوله تعالى: ﴿فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين﴾[٩] و آيات المسخ كلها صريحة في صحة التناسخ و قوله تعالى: ﴿يوم تشهد عليهم ألسنتهم و أيديهم و أرجلهم بما كانوا يعملون يومئذ يوفيهم الله دينهم

---

١. د: ـ أنّ.
٢. د: ـ غير برهانية.
٣. سهروردی نيز در حكمة الإشراق، ص ٢٢١ به اين قبيل آيات استشهاد كرده است.
٤. سورهٔ أعراف، آية ٤٠ـ٤١.
٥. سورهٔ نساء، آية ٥٦.
٦. سورهٔ فصلت، آية ٢٠.
٧. سورهٔ أنعام، آية ٣٨.
٨. سورهٔ مائده، آية ٦٠.
٩. سورهٔ بقره، آية ٥٦.

الحق و يعلمون أنّ الله هو الحق المبين﴾[1] و قوله تعالى: ﴿قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا﴾[2] و قوله تعالى: ﴿و نحشرهم يوم القيمة على وجوههم عمياً و بكماً و صماً مأواهم جهنم كلما خبت زدناهم سعيراً﴾[3] و قوله تعالى: ﴿إنّها عليهم مؤصدة في عمد ممددة﴾[4] و قوله تعالى: ﴿في اي صورة ما شاء ركّبك﴾[5] و قوله تعالى: ﴿لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين﴾[6] و قوله تعالى: ﴿قالوا ربنا امتّنا اثنتين و احييتنا اثنتين فاعترفنا بذنوبنا فهل إلى خروج من سبيل﴾[7] و قال تعالى في حق السعداء: ﴿لايذوقون فيها الموت إلّاالموتة الأولى و وقيهم عذاب الجحيم﴾[8] و غير ذلك من الآيات الدالّة على صحة التناسخ و وجوب وقوعه كثيرةٌ[9] في القران و الأحاديث النبوية، كقوله صلى الله عليه و سلم: «يحشر الناس يوم القيمة على صور مختلفة بحسب اختلاف اخلاقهم» و قوله: «كما تعيشون تموتون و كما تموتون تبعثون» و روى على بن أبي طالب[10] ـ رضي اللّه عنه ـ أنّ النبي ـ صلى الله عليه و سلم ـ سُئل عن المسوخ[11] فقال: «ثلاثة عشر الفيل و الدب و الخنزير و القرد و الجريث و الضب و الخفاش و العقرب و الدعموص ـ أي رأس البغل ـ و العنكبوت و الإرنب و سهيل و الزهرة». فلمّا سُئل عن سبب مسخهم فقال: «أمّا الفيل فكان رجلاً جباراً لوطياً لايدع رطباً و لا يابساً؛ و الدّب كان رجلاً مخنّثاً[12] يدنوا الرجال إليه؛ و كان الخنزير[13] رجلا نصرانياً؛ و القرد من الذين اعتدوا في السبت؛ و الجريث فكان رجلاً ديوثاً؛ و الضبّ فكان سراقاً[14]؛ و الخفاش كان يسرق الثمار؛ و العقرب كان رجلاً لدّاغاً لايسلم من لسانه أحد؛ و الدعموص

---

۱. سورهٔ نور، آيهٔ ۲۴ـ۲۵.
۲. سورهٔ فصلت، آيهٔ ۲۱.
۳. سورهٔ اسراء، آيهٔ ۹۷.
٤. سورهٔ هُمَزه، آيهٔ ۸ـ۹.
۵. سورهٔ انفطار، آيهٔ ۸.
٦. سورهٔ تين، آيهٔ ٤ـ۵.
۷. سورهٔ غافر، آيهٔ ۱۱.
۸. سورهٔ دخان، آيهٔ ۵٦.
۹. ن: الكثيرة.
۱۰. د: + ذلك الكاشف الولي الكامل المكمل عليه السلام.
۱۱. ن: الممسوخ.
۱۲. ن: مؤنثاً.
۱۳. د: و أمّا الخنزير فكان.
۱٤. ن: سراق.

فكان نمّاماً يفرّق بين الأحِبَّة؛ و الإرنب فكانت[١] إمرأة لاتطهر من حيض و لا من غيره؛ و سهيل كان عشّاراً[٢]؛ و الزهرة كانت[٣] نصرانية».

و هذه و أمثالها كلّها رموز و إشارات دالّة على صحة ما ذكرناه من النقل و إن كان ذلك التعيين[٤] فيه نظر.

و في كلام أنبياء بني إسرائيل كثير:

منها، كقول دانيال النبي عليه السلام: إنّ البُخْت نصر مسخ في سبع صور من السباع.

و في كلام داود و سليمان و غيرهما من أنبياء بني إسرائيل[٥] من هذا شيء كثير.

و هذا كان[٦] شريعة قدماء الأنبياء و الحكماء يظهره بعضهم و يرمز عليه بعض آخر.

فهذا هو حال النفوس الناقصة الشقية التي فاتَها الكمالُ العقلي العلمي و العملي.

و إن وفق اللّٰه تعالى علينا تفصيلاً آخر أو جدولاً[٧] نذكر فيه أحوال كل مرتبة من مراتب هذه النفوس الشقية الناقصة و السعيدة الكاملة إن شاء اللّٰه تعالى.

و أمّا إذا لم‌تتمكن الهيئات الردية و الأخلاق الدنية في النفس عند الملابسة و المباشرة إمّا بسبب كثرة اطلاع النفس على الأمور العالية الشريفة و معرفتها بها و شدة الشوق و العشق إلى ما هناك، أو لقوة للنفس[٨] في فطرتها بسبب من الأسباب الاتصالية، أو بسبب ضعف القوى البدنية، فإنّ أمثال هذه الأمور[٩] لاتقتضي أن تكون تلك الهيئات الردية و الأخلاق الدنية التي لابستْها

---

١. د: كان.
٢. ش: ـ عشاراً.
٣. ن: ـ كانت.
٤. د، ش: التعين.
٥. د: + على نبيّنا و عليه السلام.
٦. ش: ـ كان.
٧. د: ـ علينا تفصيلا آخر أو جدولاً.
٨. د، ش: النفس.
٩. د: ـ الأمور.

النفسُ متمكّنةً فيها ثابتةً بل هي أمور عارضة و أحوال لاحقة فتزول بسرعة.

و مثال ذلك عندنا هاهنا تلذّذ نفس العاشق أحياناً بغير المعشوق، و تلذّذ[۱] ضعيف القوى ببعض المشتهيات؛ فإنّ بعد الترك لها لايجد الإنسان أثراً موجوداً في نفسه؛ فأمثال[۲] هؤلاء لايجوز أن تنتقل نفوسهم إلى أبدان شيء من الحيوانات بل يرتقون إلى سعادة تليق بهم.

[الأنفس الطاهرة تتخلّص إلى عالم النور المحض دون النقل]

و جميع الحكماء المتألّهين متّفقون على أنّ الأنفس الطاهرة[۳] تتخلص[٤] إلى عالم النور المحض دون النقل؛ فإنّ النور النفسي إذا قهر القوى الظلمانية البدنية و استولى عليها و كان شوقُه إلى العالم النوري العقلي أكثرَ منه إلى الأجسام المظلمة و قواها، فكلّما ازداد كمالاً ازداد نوراً و عشقاً إلى الأنوارِ المجرّدة العقلية و نورِ الأنوار، فازداد غنىً و قرباً من النور الأول.

فإذا اشتدّ شوقُه و عشقه إلى العالم العقلي و النور الإلهي و استضاء[۵] بها و حصل لها ملكة الاتصال بتلك الجواهر العقلية فعند فساد البدن الإنساني لاتنجذب إلى أبدان شيء من الحيوانات المتنكسة[٦]؛ لكمال[۷] قوتها العقلية و شدة انجذابه إلى العوالم النورية الصرفة المتقوّي بالشوارق العظيمة، فلا محالة تنجذب إلى معدن الحياة المحضة و ينبوع الأنوار الصرفة و تتخلص بعد الموت إليها و تنخرط في سلكها و تصير عقلاً من العقول المجردة مستغرقاً أزلاً و أبداً في النور الأزلي و السرور السرمدي.

و لمّا لم يتصور[۸] القرب من العلة الأولى و المبادئ العقلية بالكمال[۹] بل بالصفات العقلية الروحانية، كان أكثرُ الناس تجرداً عن العلائق البدنية الظلمانية أقربَ منها. و العشق العقلي و الشوق الروحاني هو حامل الذوات

---

۱. ن: يتلذذ.
۲. د: و أمثال.
۳. ن: الظاهرة.
٤. ن، ش: ـ تتخلص؛ د: تصل.
۵. ن: استضائت.
٦. ن: المنتكسة.
۷. د: بالمكان.
۸. ن: لمن يتصور.
۹. د: بالمكان.

الدرّاكة إلى نور الأنوار و المبادئ العقلية؛ فالأتم شوقاً و عشقاً أتم انجذاباً إلى النور الأول.

[في اللذّة و الألم]

و لمّا كانت «اللذة» هي وصول ملائم الشيء و إدراكه لذلك الوصول، و «الألم» إدراك حصول ما هو غير ملائم و إدراكُه لذلك الوصول، و احترزنا بقولنا: «و إدراكه لذلك الوصول»[1] عن حصول الملائم الغير الملِذّ لحصول مانع عن الالتذاذ، كالخوفِ الشديد و مرارةِ الفَم المانعَين[2] عن الالتذاذ فلا حاجة إلى أن نقيد: «و لا شاغل و لا مضاد»، فإنّ مع وجود الشاغل و المضاد لا إدراك.

على أنّ اللذة و الألم من الأمور البديهية الوجدانية التي لاتحتاج إلى تعريف و إن افتقرت إلى تنبيه؛ لأنّ من الأمور البديهية ما يفتقر إلى تنبيه و إخطار بالبال.

و لمّا كانت الإدراكات كلّها حاصلة من النور المجرد[3] فلايمكن[4] أنْ يكون شيءٌ أدركَ منه لِذاته و لغيره؛ فلايتصور أن يكون شيء أعظم و ألذّ من كماله و ملائماته[5] حتى أنّ اللذات[6] الجسمانية رشحٌ من اللذات العقلية و ظلٌّ منها. و إذا كان كمال النفوس أن تفارق و هي عارفة بأعيان الموجودات و تكون صافية نقيّةً عن ملابسة الجسمانيات، فإنّ الغير الملائم لها إنّما هي الهيئات المظلمة البدنية الحاصلة لها من صحبة البدن و شوقها إليه.

فإذا لم يكن معها شيء من هذه الهيئات الردية بعد المفارقة حصل لها اللذة الكبرى و الراحة العظمى بإدراك كمالاتها و ملائماتها. و إنّما لم تلتذ النفوس الكاملة و[7] تتألم الناقصة في حال التعلق البدني تلذّذها و تألّمها[8] بعد المفارقة لكثرة الشواغل البدنية و العلائق الجسمانية المانعة لها عن إدراك

---

١. ش: ـ و احترزنا بقولنا: «و إدراكه لذلك الوصول».
٢. ش، د: المانعان. ٣. د: ـ المجرد.
٤. ن: و لايمكن. ٥. د: ملائماً به.
٦. ن: للذات. ٧. د: + هم.
٨. د: تأملها.

كمالاتها و ملائماتها، كشديد[1] السكر الذي وصل إليه ما يلائمه أو ينافره؛ فإنّه لعدم إدراكه لايلتذ بالملائم و لايتألّم بالمنافي[2].

و كذا عليل المعدة أو ممتلئها لايلتذ بما يحضره من الأطعمة الطيّبة، و كذا ساقط القوى عند الموت، و غير ذلك من الأسباب المانعة عن الالتذاذ؛ و من أنكر اللذة العقلية النورية[3] و البهجة الروحانية فهو كالعنّين الذي ينكر لذة الجماع.

و لمّا كان لكل من القوى الحسية لذةٌ و ألمٌ كالقوة الباصرة التي لذتها بالألوان الحسنة[4] المشرقة و ألمها بالألوان القبيحة المكروهة، و لذة السمع بالنغمات المتناسبة و ألمها بالمتنافرة، و لذة الذوق[5] بالطعوم الطيّبة و ألمها بالطعوم المكروهة و كذا باقي القوى، فكذا النفس الناطقة لها لذة و ألم فلذتها بإدراك الكمال العقلي و محبتها و عشقها لعالم النور و قهرها للقوى البدنية.

و إنّما يحصل لها الشوق و العشق إلى غير[6] ذلك العالم الروحاني و المقام النوراني إذا عرف نفسه و عرف العالم الروحاني و ترتيب الوجود و عرف المبدأ و المعاد و سائر الموجودات كما ينبغي بحسب الطاقة و الإمكان.

و لمّا كانت العناية بالبدن و تدبيره واجباً لتوقّفِ الكمال عليه، فأجود التدبير و الأخلاق الاعتدالُ في الأمور الشهوانية و الغضبية؛ و لا خلاص عن هذا العالم إلّا إذا ترجّح الشوق إلى ذلك العالم على الشوق[7] إلى هذا العالم.

فإذا اطّلعتْ النفس على الحقائق الإلهية و عشقتْ الأنوارَ الروحانية و اشتدّ شوقها إلى النور الأعلى الربوبي و تطهّرتْ من محبّة[8] القوى البدنية، فإذا فارقت البدن شاهدت في الحال عالم النور و معدن السرور و انجذبت إليه و جذبتها إلى عالمها فتتخلص إليه بالكلية و انعكست عليها الإشراقات الغير المتناهية من النور الأول من غير واسطة و بالواسطة؛ و من كل واحد من

---

١. د: كشديدة.
٢. ن: بالمنافر.
٣. د: ـ النورية.
٤. الحسية.
٥. د: المذوق.
٦. ن: ـ غير.
٧. د: ـ على الشوق.
٨. د: محبة.

الأنوار المجرّدة بغير واسطة و بواسطة[١]؛ و من كل واحد من النفوس المفارقة الغير المتناهية مراراً غير متناهية؛ فحينئذ يحصل لها لَذّات غير متناهية و ابتهاجات مستمرّة غير منصرمة. و كل نفس لاحقة تلتذّ بالنفوس السابقة و هي أيضاً تلتذ باللواحق من النفوس المفارقة فتلتذّ لذةً غير متناهية.

و هذه الإشراقات العقلية النورية يزيد[٢] في حسنها و جمالها إشراقُ نور الأنوار و مشاهدتهُ.

[إشارة إلى الفرق بين الإدراكات العقلية و الحسية و لذّاتهما]

و اللذة العقلية لايمكن أن يحاط[٣] بها في هذا العالم فإنّه لا نسبة للإدراكات العقلية و مُدرِكها و مُدرَكها إلى الإدراكات الحسية و مُدرِكها و مُدرَكها[٤]، فإنّها أرفعُ و أعلى و أتمّ و أكمل. فإنّ القوى الحسية لاتصل إلى كُنه الشيء المحسوس كالبصر الذي لايدرك إلّا السطوح، و[٥] الباقي من القوى يدرك كل واحدٍ عرَضاً من أعراض الشيء[٦] المحسوس؛ و أمّا الإدراكات العقلية فتصل إلى الكُنه؛ و الإدراكات الحسية مشوبةٌ[٧] لاتدرك إلّا مع زوائد لاتدخل في حقيقة المدرَك. فإذا أردنا إدراكَ لون فلايمكننا إدراكه إلّا مع طول و عَرْض و قُرب و بُعد و غير ذلك من الأعراض الغريبة الخارجة عن حقيقة اللون و كذلك باقي الإدراكات الحسية[٨]؛ و العقل يدرك الأشياء مجردة عن ما عداها من الأمور الغريبة.

و أيضاً مدرَكات العقل غير متناهية و الإدراكات الحسية متناهية محصورة في عدد قليل؛ و لأنّ مدرَكات العقل إنّما هو الحق[٩] الأول مع الجواهر العقلية و النفوس السماوية و البشرية المجردة عن المواد؛ و القوى الحسية لا تدرك ذلك و إنّما تدرك السطوح و الأعراض فحسب؛ و أيضاً العقل من حيث هو لايدرك الشيء على خلاف ما هو عليه فلايمكن أن يغلط أو يكذب أصلاً؛ و أمّا

---

١. ش: باواسط.
٢. د: ـ يزيد.
٣. د: ـ أن يحاط.
٤. د: ـ و مدركها.
٥. د: + كذا.
٦. د: ـ الشيء.
٧. ن، ش: فشوبٌ؛ ب: + منها.
٨. د: ـ الحسية.
٩. د: العقل.

الاعتقادات الفاسدة و الآراء الباطلة الراسخة في بعض عقول العامة، إنّما حصلت من جهة الأوهام و المتخيلات[1] البدنية المُسلَّطين على العقل في حال التعلق البدني؛ و أمّا القوى الحسية فكثيرة الكذب و المحال فإنّه يرى الكبيرَ صغيراً و[2] بالعكس، و الساكنَ متحرِّكاً و بالعكس، و المستقيمَ مُعوَجاً و بالعكس، و غير ذلك من الغلط[3].

و العقل هو الحاكم على المحسوسات و غيرها و هو المميِّز[4] لصادقها من كاذبها؛ فهو الحاكم المطلق الذي لايغلط من جهة ذاته بل من جهة غيره كما ذكرنا. فالإدراكات العقلية و لذّاتها هي الإدراكات و اللذّات الحقيقية[5] و ما عداها من اللذّات الحسية فشوبٌ منها و رشحٌ عنها؛ لأنّ العقل المفارق يفيضها عند ملاقاة الأجسام المخصوصة على وجه مخصوص.

[كلام في كيفية الاتحاد بين العقول و النفوس]

و «الاتحاد» الذي بين الأنوار المجردة من العقول و النفوس إنّما هو الاتحاد العقلي دون الجرمي؛ و كما أنّ النفس في حال التعلق بالبدن يتوهم أنّها هي البدن أو أنّها فيه و إن[6] لم‌تكن هي هو و لا فيه، فكذلك النفس الكاملة إذا فارقت البدنَ من شدة قوّتها و نوريّتها و علاقتها العشقية مع نور الأنوار و الأنوار العقلية يتوهم أنّها هي؛ فتصير الأنوار العقلية مظاهر للنفوس المفارقة، كما كانت الأبدان مظاهر أيضاً؛ فهذا هو معنى «الاتحاد»، لا بمعنى صيرورة الشيئين شيئا واحداً؛ فقد عرفت بطلان ذلك.

و إذا كانت النفوس المفارقة مجردة عن المواد بالكلية و هي باقية فكل واحد منها يمتاز عن باقي النفوس بالملكات الفاضلة و الهيئات الشريفة المكتسبة من الأبدان، مع شعور كل نفس بذاتها و بغيرها و بالإشراقات الفائضة عليها.

---

١. د: التخيلات. ٢. صغير أو.
٣. د: ـ و المستقيم معوجا و بالعكس و غير ذلك من الغلط..
٤. د: المخبر. ٥. ن: الحقيقة.
٦. د: و أنّها و إن.

و إذا صارت الأنوار التامة العقلية مظاهر للنفوس المفارقة و استولى عليها قهرُها و سلطانُها و دامت عليها إشراقاتها العقلية وقعت[١] في لذة و ذوق و عشق و بهجة ليس له نسبة إلى لذّاتنا في هذا العالم.

و قهر الأنوار المجردة بعضها لبعض غير مُفسِد لشيء منها، لانتفاء الطبيعة القابلة للعدم و عدم الأضداد هناك بالكلية بل تكمل اللذّات و البهجات بذلك؛ فهذا هو حال الكاملين المستعدين للتجرد بعد المفارقة.

[حال السعداء من المتوسطين و الزهاد من المتنزهين بعد المفارقة]

و أمّا حال السعداء من المتوسطين و الزهاد من المتنزهين، فإنّ نفوسهم بعد المفارقة البدنية يرتقون إلى عالم المُثل المعلّقة[٢] التي تكون مظاهرها بعض[٣] الأجسام السماوية؛ فكلّما كانت النفس[٤] أشرف كان مظهرها فلكاً[٥] أعلى، و إن كانت أخسّ فأدنى.

ثم لاتزال النفوس المتعلقة بالفلك الأدنى ترتقي منه إلى ما هو أعلى من ذلك و هكذا ترتقي من فلك أدنى إلى أعلى بعد الإقامة في كل فلك زماناً طويلاً أو قصيراً لايمكننا[٦] ضبطه، إلى أن ترتقي إلى الفلك الأعلى.

فإن استعدّ بعض النفوس الشريفة و هي التي انقطع شوقها عن الجسمانيات بالكلية و حصل لها شوقٌ إلى الروحانيات[٧] و شعور و تفطّن للمجردات بالكلية، فإنّها تتخلص عند وصولها إلى أعلى الأفلاك بالتدريج المذكور، إلى عالم العقل المحض و النور المجرد الصرف و يحصل لها الكمال التامّ و الخير العامّ.

و إن لم يحصل لها هذا المعنى و لم تتصور العالمَ العقلي كما ينبغي، فإنّه يدوم مكثُها في بعض الأفلاك اللائقة بأخلاقها و أعمالها و ملَكاتها، و يخلّدون

١. د: وقف.
٢. ب: المتعلقة.
٣. د: بعد.
٤. د: ـ النفس.
٥. ن، ش، ب: فلك.
٦. د: لايمكن لنا.
٧. د: روحانيات.

في تلك الأفلاك لبقاء علاقتهم مع الأجرام و عدم فساد تلك الأجرام الفلكية.

و هذه النفوس المتعلقة بالأفلاك لها القدرة و القوة على إيجاد المثل[١] و استعمالها و التذّذ[٢] بها؛ فتستحضر من الأطعمة الشهيّة و المشارب الهنيّة و الصور البهيّة و الملابس الفاخرة و النغمات المتناسبة و غير ذلك من أنواع المشتَهيات و أصناف الملذّات ما أرادت و اشتهتْ و تتلذّذ بها لذة أتم و أكمل من اللذّات الحسية و المشتيهات الجسمية؛ لأنّ مظاهر الصور المثالية إنّما[٣] هي الأجرام العلوية الثابتة؛ و مظاهر الصور الحسية و حواملها هي الأجرام السفلية الفاسدة.

[مراتب النفوس المفارقة للأبدان الإنسانية]

و بالجملة، للنفوس المفارقة للأبدان الإنسانية أربع مراتب:

المرتبة الأولى: السابقون و هم الكاملون بالعلم[٤] و العمل المتخلّصون إلى عالم العقل المحض[٥].

المرتبة الثانية: السعداء و هم المحصّلون للعلم، المقصرون في العمل، فيقيمون في كل فلك زماناً يؤول حالهم في الأخير إلى التجرد المحض و الخلاص من أعلى الأفلاك إلى العالم العقلي.

و المرتبة الثالثة: و هم الكاملون في العمل[٦] المقصرون في العلم، فهؤلاء هم المقيمون في الأفلاك و[٧] المخلّدون فيها، كلٌّ في فلكٍ[٨] إمّا أعلى أو أدنى بحسب مرتبته؛ و أصحاب هاتين المرتبتين هم «أصحاب اليمين».

و المرتبة الرابعة: هم الأشقياء على مراتبهم الكثيرة، و هم الذين لم يتخلّصوا عن عالم الكون و الفساد و قد ذكرنا تفاصيل أحوالهم فيما تقدّمَ، و هؤلاء هم «أصحاب الشمال»؛ إذا تخلّصوا من الأبدان الإنسية ـ على تقدير أن

---

١. د: ـ المثل.
٢. ش: التلذذ.
٣. ن: الآن.
٤. د: ـ بالعلم.
٥. د: + و النور البحت.
٦. د: + و.
٧. د: ـ و.
٨. المخلدون في كل فيها.

يكون النقل باطلاً، أو من غيرها من الأبدان الحيوانية على تقدير صحتّه ـ يكون لها ظلال من الصور المثالية المعلّقة على حسب أخلاقها و ملَكاتها تتنعّم بها أو تتألّم.

و يبقي هاهنا مرتبة خامسة و هي مرتبة البُله و الأطفال، و بالجملة، كل مَن غلب عليه سلامة الصدر و السذاجة[١] مع خلوّهم عن الهيئات الرديّة، فيجب على حكم القواعد السالفة أن يتعلّقوا ببعض الأجرام السماوية من الحسية و المثالية و يخلّدون فيها متنعمين بجميع اللذات و المشتهيات ـ كما ورد ذلك مفصلاً في الشرائع الإلهية ـ بتنعّمِ أهل الجنان بالحور و القصور و الولدان و الأطعمة و الأشربة و غير ذلك. و تلك اللذات كما مرّ أقوى و أتم ممّا عندنا.

و إذا كانت النفوس باقية كلّها بطل قول الإسكندر إنّ نفوس الأطفال تفنى.

و تحصل من نفوس المتوسطين المتخلصين إلى عالم المثل المعلّقة المستنيرة التي مظاهرها الأجرام العلوية طبقات من الملائكة غير متناهية على حسب طبقات تلك الأجرام مرتبة مرتبة[٢].

و أمّا مرتبة الكاملين بالعلم الطاهرين[٣] بالعمل المتجرّدين بالكلية بعد المفارقة، فهؤلاء مرتقاهم أعلى من مرتقى الملائكة المذكورين و مرتبتهم أشرف من مراتبهم.

فإن قلت: إنّك قد ذكرت أنّ لَذّات المجرّدين أعظم من لَذّات أهل الجنة المتنعّمين بالصور المثالية التي مظاهرها الأفلاك، و لذات هؤلاء أيضاً أتم من اللذات الحسية و جمهور الخلق لايسلّمون ذلك بل يقولون: إنّ اللذّات الحقيقية إنّما هي الحسية، و أمّا اللذّات العقلية و المثالية فتارةً يزعمون أنّها[٤] موجودة ضعيفة الوجود حقيرة بالقياس إلى اللذات الحسية، و تارة أخرى يزعمون أنّها خيالات لا حقيقة لها أصلاً و ينكرون وجودها بالكلية؛ و على هذا فكيف[٥] يمكنهم أن يحكموا عليها بالشرف و الفضيلة؟

---

١. ن: الصدور السذاجة و در اين صورت «السانجة» درست است.
٢. د: ـ مرتبة مرتبة.   ٣. ن: الظاهرين.
٤. ش: أيضاً.   ٥. د: كيف.

قلت: إنّ الحكماء ـ رضي الله عنهم ـ أجابوا عن هذا الكلام العامي بأن بيّنوا أوّلا أنّ اللذات الباطنة الحيوانية أقوى من اللذات الظاهرة الحسية لوجوه:

الأول: إنّ لذة الغلبة لذة وهمية باطنة قد يختارها أكثر الخلق على لذّات المطاعم الطيّبة و المشارب المُلِذّة و الصور الحسنة و غير ذلك من اللذّات الحسية[١]؛ حتى أنّ توهّم الغلبة في أمر حقير كالنرد و الشطرنج و غيرها من الملاعب[٢] قد يُؤثَر على سائر اللذات الحسية الظاهرة مع شدة احتياجه إلى بعضها.

الوجه[٣] الثاني: إنّ لذة الحِشْمة و الاحترام و الجاه و التسلّط على الخلق و أمثال ذلك يُختار على كثير من اللذات الحسية المذكورة؛ مع أنّ ذلك من اللذّات الوهمية الباطنة.

الوجه[٤] الثالث: إنّ المُرضِعة من الحيوانات العُجم قد تُـؤْثِر ولدَها على نفسها في جميع اللذّات الحسية كالمطعم و المشرب و غيرهما، و تختار سلامته على سلامتها، فتقاتل عنه و تقتل نفسها دونه، و لاتبالي بالإقدام على المهالك لأجله، و كلاب الصيد تُمسِك ما أمسكتْه[٥] لصاحبها و قد تحمله إليه و لا تأكله مع شدة جوعها و احتياجها إلى أكله، رجاء أن يحترمها صاحبها و يحبّها؛ و ذلك يدل على استعلاء اللذّات الباطنة على الظاهرة[٦] الحسية.

الوجه الرابع: إنّ كل عاقل يجزم بأنّ لذّات الملائكة ـ صلوات الله عليهم[٧] ـ بشهود جلال نور الأنوار و مشاهدة بعضها بعضا و قبولِها لفيض[٨] ذلك النور الأزلي أشرفُ و أفضل و أتمّ من لذّات البهائم و السباع المشاركة لنا في المطاعم[٩] و المناكح و غير ذلك؛ بل الأمر أعظم من أن يكون للذّات الحسية نسبة إلى اللذات العقلية الروحانية.

---

١. د: ـ وهمية باطنة قد يختارها أكثر الخلق ... و الصور الحسنة و غير ذلك من اللذات الحسية.
٢. د: الملاعبة.
٣. ن، ش، ب: ـ الوجه.
٤. ن، ش، ب: ـ الوجه.
٥. ن: أمسكت؛ ش: أمسكه.
٦. ب: الظاهر.
٧. د: ـ صلوات الله عليهم.
٨. ن: الفيض.
٩. د: + و المشارب.

و إذا كانت اللذّات الباطنة أفضل من الظاهرة الحسية، فما قولك في اللذّات العقلية الروحانية[١] التي هي أفضل بكثير من اللذّات الباطنة بل لا نسبة لها إليها أيضاً؟

فظهر أنّ اللذّات العقلية و المثالية الحاصلة لأرباب السعادات الأُخروية أفضل من اللذّات الحسية العامية التي يذكرها الجمهور.

و يجب أن تعلم أنّ أشد ملتذ و مبتهج بذاته هو الواجب الوجود لذاته، فإنّه أشدُّ الأشياء إدراكاً و أعظم مدرِك لأجلّ مدرَك؛ فإنّ اللذة لمّا كانت إدراك ما وصل من كمالِ المدرَك و خيرِه[٢] إلى المدرك، و كان الواجب لذاته هو الكمال الحقيقي و الخير المطلق و الوجود البحت و هو الذي يتشوّقُه كل أحد ـ فإنّ الخير الذي هو الوجود أو كمال الوجود[٣] هو الذي يتشوّقهُ الكل ـ فلا جرم كان الحق الأول الذي هو الوجود المحض و الخير المطلق و الكمال الحقيقي مدرِكاً لذاته بذاته التي هي أتمّ الأشياء تعقلاً و أشدّها إدراكاً؛ فيجب أن يحصل في ذاته المقدّسة لأجل ذلك التعقل الدائم من المسرات الروحانية و الابتهاجات النورانية و اللذات العقلية بكمال ذاته و جمال صفاته، ما لايدخل[٤] تحت حدٍّ و لايحيط به وصفٌ و لايمكن أن يُعبِّر عن كنهه[٥] لسانٌ و لا أن يتصوره خيالٌ؛ لأنّه تعالى و تقدّسَ يدرك ذاتَه على ما هي عليه من الكمال و الجمال و البهاء و الضياء و أنّها منبع للوجود و لسائر كمالاته فيكون لا محالة إدراكه أشد الإدراكات و أفضلها؛ و المدرَك الذي هو نفس ذاته أكمل الأشياء ذاتاً و أتمّها ماهيةً و أجلّها حقيقةً؛ و المدرِك و هو نفس ذاته[٦] أيضاً كذلك؛ فالمدرِك و المدرَك و الإدراك في حق الواجب لذاته و المجرّدات العقلية شيءٌ واحد؛ فصحّ أنّ الواجب الحق أشدُّ الأشياء إدراكاً و أعظم مدرِك لأجلّ مدرَك[٧]؛ له الكمال الأتمّ و الخير الأعمّ فهو

---

١. د: ـ و إذا كانت اللذات الباطنة أفضل ... فما قولك في اللذات العقلية الروحانية.
٢. ن: وحده.
٣. د: ـ أو كمال الوجود.
٤. د: ما يدخل.
٥. ن: يعبّر عنه كهنه؛ د: يعبّر عنه.
٦. ش: ـ أكمل الأشياء ذاتا و أتمّها ماهية و أجلّها حقيقة و المدرك و هو نفس ذاته.
٧. د: ـ لأجلّ مدرَك.

عاشقٌ لذاته فحسب، معشوقٌ لذاته و لغيره.

و هو منزّه عن الشوق دون غيره من الموجودات؛ فإنّ العشق عند الحكماء هو الابتهاج بتصور حضور ذاتٍ مّا فيشترط فيه[1] حضور المعشوق للعاشق؛ و الواجب لذاته لمّا كانت ذاته حاضرةً لذاته دائماً غير غائبة عنها، صحّ إطلاق لفظة «العشق» عليه.

و أمّا «الشوق» عندهم فهو الحركة إلى تتميم كمالٍ مّا عقلي أو ظني أو غيرهما؛ فكل[2] مشتاق لا بدّ و أن يكون المشتاق إليه حاضراً من وجه[3] غائباً من وجه آخر، و يكون المشتاق قد نال شيئاً من جهة حضوره و فاته شيءٌ[4] من جهة غيبته؛ و لمّا كان الواجب لذاته لايغيب عنه[5] شيءٌ أصلاً، كان الشوق ممتنعاً عليه تعالى.

و يلي ابتهاجَ الواجب لذاته بإدراك ذاته ابتهاجاتُ الجواهر العقلية بإدراك الأول، فإنّها أضعف من ابتهاجات الأول[6] بإدراك ذاته؛ فإنّ اللذة تقع على ما يطلق عليه بالتشكيك، لأنّها مع[7] الإدراك المختلف بالشدة و الضعف؛ فكما أنّ إدراك الأول لذاته أشدّ من إدراك الغير له، كانت لذتُه بإدراكه لذاته أشدُّ من لذة غيره بإدراكه له.

و لمّا كانت الجواهر العقلية كلّها مدرِكة له تعالى و كانت أيضاً متفاوتة في قوة إدراكه بحسب مراتبها في القرب منه و البُعد عنه، كان ما هو أقرب منه أشدّ ابتهاجاً و أقوى لذةً، لأنّ إدراكَه له أشدُّ و أقوى من إدراك ما بَعُدَ عنه من العقول.

و ابتهاجات الجواهر العقلية بإدراك الأول تعالى أشدّ من[8]

---

١. ب: ـ فيه.

٢. د: و كل.

٣. ن: حاضر من أوجه.

٤. ب، ش: شيئاً.

٥. د: عن.

٦. ش: ـ ابتهاجات الجواهر العقلية بإدراك الأول فإنّها أضعف من ابتهاجات الأول.

٧. ن، ش: تبع.

٨. د: ـ و ابتهاجات الجواهر العقلية بإدراك الأول تعالى أشد من.

ابتهاجات[1] النفوس الفلكية و الكواكبية للعلة المذكورة؛ مع تفاوت ابتهاجات النفوس بحسب تفاوت شدة الإدراك المتفاوت بحسب تفاوت شدة الإدراك المتفاوت بحسب تفاوت عظم أجرامها و علوّها و عظمة الكواكب و شدة نوريته و أمثال ذلك.

و جميع الجواهر العقلية و النفوسِ عاشقةٌ لذات الواجب الحق مبتهجة بإدراكه، على المراتب المذكورة في الشدة و الضعف؛ و هي مع ذلك مدرِكة لذواتها و ملتذّةٌ[2] بذلك و عاشقة لذواتها و لبعضها بعضاً[3] مع تفاوت الإدراك[4] و اللذة بحسب تفاوت مراتبها بالقرب منه تعالى و البعد عنه؛ إلّا أنّ الجواهر العقلية لكونها بالفعل من جميع الوجوه لاينسب إليها شوقٌ[5] لبراءتها عن القوة.

و أمّا النفوس الفلكية فينسب إليها العشقُ و هو ظاهر، و الشوقُ لأنّ فيها شيئاً[6] بالقوة على ما عرفتَه؛ و لولا الشوق الذي لها لَما كانت محرِّكة لأجرامها الشريفة شوقاً و عشقاً إلى إفاضات الجواهر العقلية للإشراقات النورية.

و تلي النفوسَ الفلكية ابتهاجاتُ النفوس البشرية الكاملة بالعلم و العمل بإدراك الجواهر العقلية و ذواتها على مراتبها في القوة و حصول الكمال الإنساني.

و تلي هذه المرتبة ابتهاجُ السعداء من أصحاب اليمين، على ما مرّ بيانه؛ فأقوى الابتهاجات و أعلاها مرتبة هو مرتبة الحق الأول، ثم الجواهر العقلية، ثم النفوس الفلكية، ثم النفوس الكاملة من أبناء البشر، ثم السعداء منهم على التفصيل المذكور. و لم‌يبق من المراتب إلّا مراتب الاشقياء المنتكسين[7] في هاوية الأجسام المظلمة المقيَّدين بسلاسل القوى البدنية و الطبائع الحسية.

و قد أورد جماعة من الحكماء على قولنا: إنّ السعادة الأُخروية هي الالتذاذ بإدراك الكمال، إشكالين:

---

١. د: ـ ابتهاجات.
٢. ب: + و.
٣. د: البعض.
٤. د: الأفلاك.
٥. د: + لذاتها.
٦. ن: شيء.
٧. ش: المنكسرة؛ ن: المنكسين.

الأول: إنّ[١] قولكم: اللذة هي نفس إدراك الكمال، ليس بصحيح، إذ لو كان الأمر كذلك وجب أن يكون كلّما حصل الإدراك حصلت اللذة و ليس كذا، لأنّ[٢] أرباب الكمال الإنساني يدركون في هذا العالم أعيان الموجودات الذي هو نفس الكمال مع أنّهم لايلتذّون بذلك فلِمَ لايجوز أن يكون الإدراك بعد المفارقة كذلك غير موجب للذة[٣]؟

و أجابوا عن هذا بأنّا لاندعى أنّ اللذّة هي نفس الإدراك فحسب، بل اللذة هي الإدراك للكمال على شرائط مخصوصة: من وجود ما ينبغي، و انتفاء ما لاينبغي؛ فإذا وجدت تلك الشرائط لم‌تتخلف اللذة عن الإدراك[٤] كما بعد المفارقة، و قد مرّ تقرير هذا.

الإشكال الثاني: سلّمنا أنّ إدراك الكمال موجب لحصول اللذة بعد المفارقة؛ و لكن لِمَ لايجوز أن يكون قبول النفس لصور أعيان الموجودات من العقل المفارق مشروطاً بتعلّقها بالبدن و بعد المفارقة[٥] يكون الشرط زائلاً فيزول المشروط و هو إدراك أعيان الموجودات، و حينئذ لاتكون اللذة حاصلة بعد المفارقة؟

و أجابوا عن هذا باستعمال قواعد سلفت من أنّ إدراك النفس لذاتها غير زائد على ذاتها، و قد عرفت بقاءها بعد المفارقة فيكون إدراكها لذاتها بعد المفارقة أقوى و أتم من إدراكها لذاتها[٦] حال التعلق البدني، لكونه إدراكاً مشوباً بالشعور بالبدن و أحواله لعدم غفلتها عن البدن و قواه في حال وجود العلاقة.

و إذا كانت النفس غير منفكّة عن إدراكها لذاتها في حال التعلق و بعده، و كان الإدراك بعد انقطاع العلاقة أتمّ و أكمل و أصفى عن شوائب اختلاطه بالبدن و قواه و كذلك الحال فيما عدا إدراك الذات من المعقولات الباقية، فإنّ إدراكها

---

١. د: ـ إنّ. ٢. ن: الآن.
٣. د: اللذة.
٤. د: ـ للكمال على شرائط مخصوصة من وجود ... الشرائط لم‌تتخلف اللذة عن الإدراك.
٥. ش: ـ و لكن لِمَ لايجوز أن يكون ... من العقل المفارق مشروطا بتعلقها بالبدن و بعد المفارقة.
٦. د: ـ بعد المفارقة أقوى و أتم من إدراكها لذاتها.

بعد المفارقة أقوى و أتم و أصفى عن شوائب الحس و الخيال؛ فإنّه لايمكننا أن نعقل شيئاً من المعقولات في حال التعلق البدني إلّا و يقترن به خيال أو ما يشبهه لغلبة الخيال على العقل عند وجود العلاقة؛ فإذا زال[1] التعلق البدني قَوِي الإدراك بذاتها و بسائر[2] المعقولات و صفى عن الشوب بغيره، فيكون إدراك النفس لذاتها و لغيرها من المعقولات حينئذ أتمّ و أقوى.

و السعادة لمّا كانت عبارة عن شعور الذات بذاتها و بسائر[3] المعقولات التي هي أعيان الموجودات و كان هذا الشعور بعد المفارقة أتمّ و أفضل فيكون التذاذها بإدراك ذاتها و بغيرها كذلك أتمّ و أكمل؛ فإنّ المانع عن كمال الإدراك لذاتها و لغيرها إنّما هو الشواغل البدنية و الأحوال الحسية؛ فإذا انقطعت تلك العلاقة بالكلية ارتفعت الشواغل و زال الحجاب فشاهدت ذاتها و جميع المجردات العقلية، إذ المجردات لايحجب بعضها عن بعض، و عند ذلك يحصل لها اللذة الكبرى و الراحة العظمى التي لايمكن شرحها و وصفُها في هذا العالم كما ينبغي.

اللّهم أرِنا هذا المقام الكريم و الخطب العظيم و الأمر الجسيم، إنّك على ما تشاء قدير و بالإجابة جدير[4].

---

١. ن: أزال.
٢. ب: سائر.
٣. ب: سائر.
٤. د: + و أنا إلى العناية فقير.

الفصل الخامس عشر

في الخير و الشر و القضاء و القدر و تناسب نظام الموجودات و ما يتعلق بذلك[1]

الشرّ[2] عند الحكماء لا ذات له بل هو أمر عدمي: إمّا عدم ذاتٍ أو عدمُ كمالٍ ما لذاتٍ؛ و لو كان أمراً وجودياً لكان إمّا شراً لنفسه أو شرّاً لغيره.

لا جائز أن يكون شرّاً لنفسه و إلّا لم يوجد، لأنّ وجود الشيء لايقتضي عدم نفسه و لا عدم شيء من كمالاته؛ و لو اقتضى الشيء عدم بعض ما له من الكمالات لكان الشرّ هو ذلك العدم لا هو نفسه.

ثم كيف يمكن أن يكون الشيء مقتضياً لعدم كمالاته مع كون جميع الأشياء طالبةً لكمالاتها[3] اللائقة بها؛ و العناية الإلهية لا تقتضي إهمال شيء بل توجب إيصال كل شيء إلى كماله، فتكون الأشياء بطبائعها و غرائزها طالبة لكمالاتها لا مقتضية عدمها.

و لا جائز أيضاً أن يكون الشرّ على تقدير كونه أمراً وجودياً شرّاً لغيره لأنّ كونه شراً لغيره إمّا أن يكون لأنّه يُعدِم ذلك الغير، أو يُعدم بعض كمالاته، أو لأنّه لايُعدم شيئاً؛ فإن كان كونُه شراً لكونه مُعدِماً للشيء أو لبعض كمالاته

---

١. د: ـو القضاء و القدر و تناسب نظام الموجودات و ما يتعلق بذلك.

٢. د: اعلم أنّ الشر.

٣. ن: إكمالاتها.

فليس الشر إلّا عدم ذلك الشيء أو[١] عدم كماله لا نفس الأمر الوجودي المعدم؛ و إن لم‌يكن مُعدِماً لشيء أصلاً فليس بشر لِما فرض أنّه شرّ له؛ فإنّ العلم الضروري حاصل بأنّ كل ما لايوجب عدم شيء و لا عدم كماله فإنّه لايكون شراً لذلك الشيء لعدم استضراره[٢] به.

و إذا لم‌يكن الشر الذي فرضناه أمراً وجودياً شراً لنفسه و لا لغيره[٣] فلايكون شراً، و صورة القياس هكذا: لو كان الشرّ أمراً وجودياً لكان الشر غير شر و التالي باطل فكذا المقدم. و بيان اللزوم و بطلان التالي ما مرّ تقريره.

فعلم أنّ الشر أمر عدمي: إمّا عدم ذاتٍ أو عدم كمالٍ، و أنت إذا تأمّلت و استقريتَ أحوال الشرور في العالم وجدت كل ما يطلق عليه اسم الشر إمّا عدماً محضاً أو مؤدّياً إلى عدم؛ فالموت و الجهل و الفقر و أمثالها عدميات محضة؛ و الأشياء المانعة لأشياء أخرى عن الوصول إلى كمالاتها كالبرد المُفسِد للثمار، و الحرّ المعفن[٤] لها، و المطر المانع للقصّار عن تبييض الثياب، و الأخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول إلى كمالاتها العقلية كالبخل و الجبن و الإسراف و السفاهة و أمثالها، و الأفعال الذميمة كالزنا و السرقة و الغيبة و النميمة و الظلم و الجور و ما أشبهها من الآلام و الأحزان و الغموم و غير ذلك، فإنّ كل واحد من هذه الأشياء من حيث ذاته ليس بشرّ؛ فإنّ البرد و الحر كيفيتان من الكيفيات الفعلية و هما من الكمالات الجسمانية ليسا بشر؛ و إنّما الشر في أمزجة الثمار الفاسدة و فقدانها الأشياء[٥] اللائقة بها؛ و كذلك الأخلاق و الأفعال المذمومة ليست بشر من حيث كونها صادرة عن القوتين الشهوانية[٦] و الغضبية، بل ذلك من كمالات هاتين القوتين فكيف يكون شراً؟ بلى قد تكون هذه الأخلاق و الأفعال المذمومة شرّاً بالنسبة إلى ضعفاء النفوس العاجزة عن ضبط قواها البدنية و كذا البواقي؛ فإنّ الزنا[٧] إنّما كان شرّاً بالنسبة إلى السياسة

---

١. ن: لو. ٢. ش: ـ استضراره.
٣. ن: غيره. ٤. ب: المعين.
٥. ساير نسخه‌ها: للأشياء. ٦. د: الشهوية.
٧. ب: الربا.

المدنية، و الظلم إنّما هو شرّ بالنسبة إلى المظلوم، و كذلك الآلام و الأحزان و الغموم و غيرها [ليست شروراً][1] من حيث الإدراك لأمور أو من حيث وجودها أو صدورها عن العلل الفاعلة[2] لها؛ بل هي شرور بالنسبة إلى الأشخاص المتألّمة؛ و كذلك إذا تفحصت عن جميع الأشياء الموجودة في هذا العالم المسماة شروراً عند الجمهور، لم تجدها في أنفسها شروراً بل هي شرور بالنسبة إلى أمور أخرى كما مرّ تقريره.

و إنّما ذكرنا عدة من هذه الأمثلة الدالّة على أنّها في أنفسها ليست بشرور[3]، لأنّها أمور وجودية و الشرور أمور عدمية لتظهر و تتّضح كيفية كون الشر عدمياً، و أنّ الأشياء التي يسمّيها الجمهور شروراً إنّما هي بالنسبة إلى غيرها من الأمور، و إلّا فالبرهان المذكور في أول هذا الفصل كافٍ؛ فإنّ[4] الشر أمر عدمي إمّا عدم ذات أو عدم كمال لها لا غير.

[أقسام الموجودات في الخيرية والشرّية]

و قد جرت عادة الحكماء بأن يقسموا الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية إلى خمسة أقسام:

قسم هو خير كله لا شر فيه أصلاً، و قسم فيه خير كثير مع شر قليل، و قسم فيه شر كثير مع خير قليل، و قسم يتساوى الخير و الشر، و قسم هو شر مطلق لا خير فيه أصلاً.

فالقسم الأول، الذي كله خير مطلق لا شر فيه أصلاً و هي أمور وقعت تامة في الوجود لايعوزها[5] شيء ممّا ينبغي و لايخالطها شيء مما لاينبغي و هي بالفعل من جميع الوجوه كالعقول و نحوها كالنفوس السماوية؛ فإنّها و إن كان فيها ما بالقوة إلّا أنّها غير ممنوعة عن إخراجه من القوة إلى الفعل، فيجب وجود هذا القسم لِما علمت من قاعدة الإمكان الأشرف و الأخسّ و وجوب وجود

---

١. نسخه‌ها: ـ ليست شروراً. برگرفته از التلويحات، ص ٧٨ و شرح ابن كمونه بر آن.

٢. د: الفاعلية.

٣. د: شروراً.

٤. د: في أنّ.

٥. د: لايفوتها.

الأشرف عند وجود الأخسّ.

و القسم الثاني، و هو الذي فيه خير كثير مع شرّ قليل فيجب وجود هذا القسم أيضاً، لأنّ في ترك الخير الكثير لأجل شرٍّ قليلٍ يتبعه شرٌّ كثير.

و مثال هذا القسم، الموجوداتُ التي لايمكن أن تكون على كمالاتها اللائقة إلّا و يعرض لها بسبب المصادمات و المصاكات الاتفاقية منعُ غيرها عن كمالاته كالنار[١] التي كمالُها في قوة الحرارة و الإحراق لكن قد يعرض لها إحراق وليّ و ثياب نبيّ؛ و كذلك الماء الذي كماله في البرودة و الرطوبة و قد يعرض له تغريق بلادٍ و هلاك عباد؛ و كذلك الأرض و الهواء. و هذا القسم من الموجودات الممكنة إنّما يكون فيما يمكن فيه الإحالة و الاستحالة و الكون و الفساد؛ لكنّا إذا تأمّلنا حال الشخص المستضرّ بشيء من هذه العناصر الأربعة، و تأمّلنا حال انتفاعه بكل[٢] واحد منها طول عمره، لم يكن لذلك الضرر اليسير نسبة يعتد بها إلى ذلك النفع الكثير.

و إذا كان الأمر كذلك في الشخص الواحد المستضرّ، فكيف يكون الحال في نسبة ذلك الضرر اليسير إلى انتفاع جميع الأشخاص الإنسانية و[٣] الحيوانية؟ و كذلك وجود حيوانات تكون في أنفسها خيراً[٤] إلّا أنّه يعرض لها بسبب مصاكات اتفاقية تأدّى ضررها إلى غيرها من الحيوانات، كالحيّات و العقارب و السباع الضارية و الجوارح المفترسة و غير ذلك؛ و كذلك الإنسان المستعد للكمالات العقلية و الفضائل الحقيقية قد يعتريه[٥] بسبب اتفاقات[٦] رديةٍ اعتقاداتٌ سيئةٌ و أخلاق مذمومة و جهالات بسيطة و مركبة و اقتراف خطايا مضرة في المعاد؛ و لكن هذه الشرور إنّما تكون في أشخاص قليلة أقلّ من أشخاص السالمين عن هذه الشرور و في أوقات أقل من أوقات السلامة الخالية عنها.

---

١. د: كان.
٢. ش: فكل.
٣. ن، ش: أو.
٤. ن، ش: خير.
٥. د: يفقد به.
٦. ن: إشفاقات (نسخه بدل: اتفاقات).

و اعلم أنّ جميع أنواع الشرور لايوجد إلّا في عالم الكون و الفساد بسبب التضاد الواقع فيه و هي قليلة بالنسبة إلى الخيرات التي فيه؛ فإنّه لو لا الكون[۱] و الفساد الواقع في هذا العالم بسبب التضاد، ما صحّ وجود نفوس غير متناهية و أشخاص كذلك.

و النفوس لاتحصل إلّا عند حصول الأبدان و استعدادها للتعلق بها و ذلك لايحصل إلّا بتفاعل الكيفيات المتضادة؛ فالتضاد الحاصل في هذا العالم سبب دوام الفيض، فيكون خيراً بالنسبة إلى النظام الكلي و شراً بالنسبة إلى الأشخاص الجزئية؛ على أنّ التضاد الذي هو سبب الكون و الفساد ليس بفعل فاعل، لأنّ تضاد الكيفيات المتضادة كالحرارة و البرودة و الرطوبة و اليبوسة و كذا غيرهما إنّما هو لذاتهما، فهما من لوازم الماهيات.

فكما[۲] لايمكن أن يجعل الفاعل الأشكال الكرية متراصّة[۳] دون خللٍ[۴] و يمكنه ذلك في الأشكال المسدّسة، كذلك لايمكن لفاعل أن يجعل المتضادات غير متضادة؛ بل تضاد الكيفيات من لوازم ماهياتها؛ فالموجودات الممكنة و إن كانت معلولة للعلة التي[۵] منها وجوداتها و ماهياتها إلّا أنّ كونها بحيث يحصل منها ترتيب و نظام إنّما هو لماهيتها[۶].

و تلك الماهيات يلزمها لوازم أخرى لاتنفك عنها، كالعناصر الأربعة التي[۷] يلزمها بعد وجودها عن الفاعل الكيفيات المتضادة التي هي كمالات لها، ثم يلزمها وجود الكون و الفساد الذي هو[۸] منبع الخير[۹] و الوجود و يتبع ذلك بعض الشرور القليلة النزرة[۱۰]، كما مرّ تقريره.

و إذا كانت الموجودات بحالة يحصل من اجتماعها نظام إنّما هو

---

۱. ش: إلّا لكون.
۲. ش: و كما.
۳. د: للأشكال متراصة.
۴. ن: ظل.
۵. د: ـ التي.
۶. بركرفته از التلويحات، ص ۷۸ و شرح ابن كمونه بر آن.
۷. د: ـ التي.
۸. د: ـ هو.
۹. ش: للخير.
۱۰. د، ب: النذرة.

لماهيتها، فلايرد على ذلك قول من قال: لِمَ انحصرت الأفلاك في تسعة و الكواكب السيارة في سبعة؟ و لِمَ تعينت نقطتان للقطبية دون غيرها؟ فإنّه لو لا الترجح[١] بالعلة ما أمكن وقوع هذه الأشياء؛ فإنّ للماهيات[٢] و الأعداد العارضة لها خواص و للماهيات[٣] بحسب اعتبار العدد خواص أيضاً.

و الفلك و إن كانت أوضاعه متساوية، إلّا أنّها تختلف باختلاف ما تحتها من الإضافات؛ و عدم اطّلاعنا[٤] على ذلك لايدل على عدم وثاقة النظام، فإنّ الأشياء ما لم‌تجب بعللها لايمكن وقوعها؛ فجميع الأمور الواقعة لها بجهات وقوعها مخصصات توجب ترجُّحَها، و لها تعيُّن[٥] أن يكون منها النظام باعتبار ماهيتها دون غيرها.

و أمّا الأقسام الثلاثة الباقية و هي التي فيها الشر أكثر، و التي كلها شر محض، و التي فيها الخير و الشر متساويان، فإنّها لم‌توجد في الوجود لأنّ الموجودات الحقيقية و الإضافية[٦] أكثر من الأعدام الإضافية[٧] الحاصلة على الوجه الذي ذكرناه.

و الشر لايحصل إلّا في عالم الكون و الفساد، و هو نزرٌ[٨] قليل بالنسبة إلى ما فيه من الخيرات؛ مع أنّ عالم الكون و الفساد نزر حقير بالنسبة إلى العالم الاثيري، فكيف إذا نسبته إلى مجموع العالم؟

و يجب أن تعلم أنّ هذه الشرور الموجودة في عالم الكون و الفساد داخلة في القَدَر الذي هو تفصيل القضاء الأول، و يعنون بالقضاء الأول الحكم الكلي الوحداني الذي يترتب عليه التفاصيل.

مثال ذلك أن يكون الباريُ تعالى حكمَ بموت كل حيوان، فهذا هو القضاء الأول الوحداني، ثم يكون قد قدّرَ موت كل من الحيوانات بعلة مخصوصة و مرض مخصوص في زمان معين و أرض معين؛ فهذا هو القدَر الذي هو تفصيل

---

١. د: الترجيح.
٢. ش، د، ب: الماهيات.
٣. ش، د، ب: الماهيات.
٤. ش: اطلاعها.
٥. ش: تغير؛ د: تغيرات.
٦. الإضافة.
٧. ش: للإضافة.
٨. د: نذر.

ذلك القضاء الأول الواحداني.

و إذا كانت هذه الشرور داخلة في قدَر الله تعالى، فتكون معلومة في العناية الأولى الإلهية و مرضياً بها بالعرض من حيث هي لوازم للخيرات الكثيرة التي لايمكن انفكاكها عن تلك الشرور؛ فهي من اللوازم التي ليست بجعل جاعل، لا أنّها[1] مرضيّ بها من حيث هي شرور.

و منبع الشرور إنّما هو الإمكان و العدم، إذ لولاهما لما أمكن وجود الشر لكون الواجب لذاته خيراً محضاً[2] لا شر فيه أصلاً. فقد علمت ممّا مرّ أنّ الشر إمّا عدمٌ أو ما يؤدّي إلى العدم فإذا لم‌يكن هناك عدم لم‌يكن هناك شر.

و الأشياء التي بالفعل من جميع الوجوه لا شر فيه.

و إنّما الشر يمكن وقوعه في الأشياء التي يعرض لها القوة؛ و إنّما منع الشارع عن ذكر سرّ القدر لأنّ كشفه يوهم عند العوام عجز الباريُ تعالى: فإنّه لو قيل: إنّه تعالى لايقدر إلّا على الممكنات دون الممتنعات، و إنّه لايقدر على خلق النار غير حارّة، و إنّه لايقدر على خلقِ مِثله، لتوهّموا أنّه عاجز؛ فالأولى أن يلقى إليهم أنّه على كل شيء قدير، ليتعظم في نفوسهم و يتفخّم في صدورهم.

و أمّا المتكلمون المحرومون عن أسرار العلوم الحقيقية الذين[3] ما ارتفعوا عن دائرة الوهم و الخيال و هم الذين لايلتفتون إلى غير عالم الكون و الفساد، زعموا أنّ الشر في الوجود أكثر من الخير، و يتوهمون أنّ العالم إنّما خُلِقَ لأجل الإنسان الذي هو خلاصة الوجود و يفضّلونه على الملائكة ـ صلوات الله عليهم أجمعين[4]. و قد عرفت أنّ الشر إنّما يكون على[5] عالم الكون و الفساد بسبب التضاد المذكور، فهو لايكون إلّا في الحيوانات القليلة بالنسبة إلى عالم الكون و الفساد الذي هو نزرٌ حقير بالنسبة إلى الوجود؛ على أنّ الغالب على الحيوانات الصحةُ و السلامة و إنّما يعرض[6] لها الاستضرار بالشرور أحياناً، كما مرّ تفصيله.

---

۱. ش: جاعل لأنّها.

۲. ن، ش: خير محض.

۳. د: التي.

٤. د: ـ صلوات الله عليهم أجمعين.

٥. د، ش: إنّما هو في.

٦. د: يحصل.

[إيرادات على القول بأنّ الخير هو الغالب في الوجود والجواب عنها]

و أورد بعض الحكماء على القاعدة التي قرّرناها: أنّ الخير هو الغالب في الوجود و أنّ الشر قليل غير مقصود بالذات ثلاثة أسؤلة:

الأول: إنّ القسم الثاني و هو الذي الخير فيه غالب على الشر، لِمَ[١] لم‌يوجد على وجهٍ لايلزمه شرٌّ أصلاً حتى أنّه لايوجد في الوجود إلّا الخير الصرف فقط؟

و أجيب عنه بأنّه لو كان كذلك لكان القسم الثاني هو الأول بعينه و هو الذي لا شر فيه أصلاً، و قد كان القسم الثاني هو الذي فيه الخير أكثر من الشر؛ فإذا تبرّى عن الشر بالكلية كان هو القسم الأول؛ فإذا قلت: لِمَ لايوجد هذا القسم على وجه لايلزمه شر بل يكون كله خيراً[٢]؟ فكأنّك[٣] قلت: لِمَ ما كان القسم الثاني هو القسم الأول و لِمَ ما جعل القسم الثاني غير نفسه و لِمَ ما جعلت النار التي هي أحد الجزئيات الداخلة في هذا القسم أو غيرها من الجزئيات التي تلزمها شرور، غير نفسها؟ و كل ذلك فاسد.

و في تركِ هذا القسم و هو الذي تعلق به خير كثير لأجل شرٍّ قليل، شرٌّ كثير كما عرفت حاله.

الثاني: إنّك زعمت أنّ الخير في الوجود هو الغالب، و أنت إذا تأمّلت أحوال أشرف الأنواع التي في هذا العالم و هو الإنسان، وجدت الغالب عليه الشرُّ، لوجود[٤] الأمور الكثيرة المضادة لكمالاته فيه، كالجهل البسيط و المركب و غلبة الأخلاق الرذلة بواسطة غلبة الشهوة و الغضب؛ و هذه الأشياء مُضِرّة في المعاد موجبة للشقاوة مانعة عن السعادة الأُخروية فيكون الشر هو الغالب على هذا النوع الشريف الذي هو خلاصة الوجود الكياني، و الاستمتاع بالشهوة و الغضب الذي هو السعادة الدنيوية حقيرة جداً بالنسبة إلى ما يحرمونه من السعادة الأُخروية التي توجبها جهالاتهم السيئة و أخلاقهم الردية و مخالفتهم لسلطان العقل و موافقتهم لسلطان الهوى.

و أجيب عن هذا بأنّ أحوال الناس في الدنيا لمّا كانت على ثلاثة أقسام:

---

١. ش: لو.
٢. ن: خير.
٣. ش: و كأنّك.
٤. د: بوجود.

الأول، هم البالغون في الحسن و الصحة؛ و الثاني، المتوسطون فيهما و هم الأكثر و الغالب على مراتب: بعضهم قريب إلى الطرف الأشرف، و بعضهم إلى الطرف الأرذل؛ و القسم الثالث، هم البالغون في النقصان كالقبح و السقم و العاهات و هؤلاء أقل من المتوسطين بكثير، فإذا نسبتهم إلى مجموع القسمين الأولين كانوا في غاية ما يكون من القلة و الحقارة بالنسبة إليهم؛ فكذلك[1] يكون أحوال النفوس الإنسانية في الآخرة على ثلاثة أقسام:

الأول، هم البالغون في تحصيل الكمالات العقلية من العلوم الحكمية و تهذيب الأخلاق.

الثاني، هم المتوسطون في تحصيل ذلك و هم الأكثر و الأغلب على تفاوت مراتبهم في ذلك من القرب إلى الطرف الأشرف و البعد عنه إلى الأرذل.

و الثالث، هم البالغون في الجهالات البسيطة و المركبة المُمعِنون في رداءة الأخلاق، فهؤلاء أقل من القسم الثاني بكثير و إذا نسبتهم إلى مجموع القسمين الأولين كانوا في غاية القلة و الحقارة.

و لمّا كان القسم الأول من أرباب الدنيا البالغين[2] في الكمالات البدنية ينالون من السعادة العاجلة حظاً وافراً.

و أرباب[3] القسم الثاني و هم المتوسطون، ينالون حظّاً متوسطاً، و يختلف النيل بحسب قرب الشخص من الطرف الأشرف أو الأرذل.

و أرباب القسم الثالث و هم البالغون في النزول و النقصان، ينالون من ذلك حظّاً حقيراً، فتراهم طول أعمارهم عرضة للأذى[4]، هدفاً للبليات؛ فكذلك[5] يكون حال الأقسام الثلاثة من البالغين في تحصيل الكمالات العقلية و المتوسطين في ذلك و البالغين في الجهل و رداءة الأخلاق من كون القسم الأول ينالون من السعادة الآجلة الأخروية الحظ الوافر.

و ينال أرباب القسم الثاني من ذلك حظاً متوسطاً على حسب مراتبهم في

---

١. ن: فلذلك.
٢. د، ش: البالغون.
٣. ش: فأرباب.
٤. ش: الأذى.
٥. ش: فلذلك.

القرب من الطرف الأشرف و البُعد عنه.

و ينال أرباب القسم الثالث من الشقاوة الأُخروية بحسب ما يقتضيه [حالهم][١].

و لمّا كان الطرفان في القسمين قليلاً نزراً بالنسبة إلى المتوسطين فيهما و كان التوسط هو الغالب الفاشي[٢]، فإذا أضفنا الطرف الأفضل إلى الأوسط، كانت السعادة الآجلة[٣] الأُخروية و الفوز العظيم هو الغالب؛ فبطل قولهم: إنّ الشر في النوع الإنساني هو الغالب.

الثالث، إذا كان ما يصدر عن الإنسان من المعاصي و الآثام داخل تحت قضاء الله تعالى و قدَره كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصي و الآثام بالضرورة ـ شاء الإنسان أو أبى ـ و إذا كان وقوعها واجباً فلايحسن بالواجب لذاته الذي هو منبع الجود و الكرم أن يعاقب الإنسان الضعيف العاجز على فعلٍ يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار؛ فإنّ ذلك ينسب[٤] إلى الظلم و الجور و العدوان و ذلك محال على الواجب لذاته.

و أجيب على مقتضى قواعد الحكماء أنّ العقاب الوارد على النفس بعد مفارقة البدن إنّما هو على تقصيرها و خطيئتها لا لمنتقم من خارج يعاقبها و ينتقم منها[٥]، كما يتوهّمه[٦] العامّة من العقاب الحاصل في هذا العالم بالأسباب الخارجة، و ليس الأمر كذلك؛ فإنّ العقاب الحاصل للنفس بعد المفارقة إنّما هو بسبب الهيئات الردية و الأخلاق السيئة و الملكات الرزلة الدنية فهي لذلك حاملة لعذابها[٧] و موجبة بسبب تلك الهيئات لعقاب[٨] نفسها.

فإذا فارقت النفسُ البدنَ متلطخةً بالملَكات المذمومة و الهيئات المرذولة و زال الحجاب البدني عنها، فشاهدت ثمار تلك الهيئات و عاينت مرارة تلك السيئات فتأذّت بذلك، و بما رُدّ إليها من أعمالها القبيحة، كما قال عليه الصلوة و

١. نسخهها: حاله.
٢. ش: القاسي.
٣. ش: لأجله.
٤. د: ينتسب.
٥. د: ـ منها.
٦. د، ش: يتوهم.
٧. د: لعقابها.
٨. د: لعذاب.

السلام: «إنّما هي أعمالكم ترد إليكم»؛ و يكون حال هذا الإنسان المتألّم بهذا العقاب و المتضرر بوصول العذاب بسبب الهيئات الرديـة كحال الإنسان المريض المقصر في الحمية و الاحتياط إذا أدّت إليه شدة شهوته و ساقت إليه قوة بهيمته[1] أوصاباً[2] و أمراضاً مؤلمة، فيكون هذا التألم من لوازم ما ساق القدر من السهر[3] الموجب لذلك المتألّم[4] لا لأنّ منتقما من خارج انتقم منه.

و الأمور الحاصلة للإنسان من الملكات و الهيئات المحمودة و المذمومة كلها واقعة بقدَر الله ـ تبارك و تعالى ـ الذي هو عبارة عن وجود جميع الموجودات في موادّها الخارجية مفصلةً واحداً بعد واحد، كما قال تعالى: ﴿و إنْ من شيء إلّا عندنا خزائنه و ما ننزّله إلّا بقدر معلوم﴾[5].

و هو تفصيل قضائه الوحداني الذي هو عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة و مجملةً على سبيل الإبداع، كما مرّ تفصيله بعبارة أخرى. و أنت إذا تأمّلت الأصول[6] السالفة و عرفت أنّ الواجب لذاته و المبادئ العقلية لا بخل عندها و أنّ البخل إنّما هو لقصور القابل لا غير، فتعرف من ذلك أنّ الوجود لايمكن أن يكون أتم ممّا هو عليه و لو[7] أمكن أن يوجد أتم منه لوجب وجوده من الجود الإلهي الذي ﴿ما هو على الغيب بضنين﴾[8].

[إيجاد العالم أتمّ ممّا هو عليه محال]

بل الحق أنّ إيجاد العالم أتم ممّا هو عليه من الأمور المستحيلة و المحال غير مقدور عليه و ما لا قدرة عليه لا عجز عنه؛ فإنّ العجز إنّما يكون عند كون الشيء ممكن الوجود في ذاته؛ فإذا قصرت العلة في إيجاده مطلقاً أو قصرت في إيجاده على الوجه الأتم الأكمل كان ذلك عجزاً.

و يندفع بمعرفة هذا الأصل كثير من الشكوك؛ و متكلّمو الملّيين الذين يظنّون أنّ الإنسان هو الغاية في خلق العالم بأسره و أنّ أفاضل البشر كالأنبياء

---

۱. ش: بهيمية؛ ب: نهمته.
۲. د: أوجاعاً.
۳. ش: الشيم.
٤. ش: التألم.
٥. سورهٔ حجر، آيهٔ ۲۱.
٦. ش: بالأصول.
۷. د: ـلو.
۸. اقتباس از سورهٔ تكوير، آيهٔ ۲٤.

أفضل من الملائكة هم الذين يوردون هذه الشكوك و الشبهات و ما ناسبها، فيتحيّرون في أجوبتها و في كيفية حلّها، و الحكيم الفاضل يحلّها بأدنى إشارة و أقلّ عبارة.

و من أعظم ضلالاتهم و جهالاتهم أنّهم يقيسون أفعال الواجب لذاته على أفعال الإنسان و يجعلون له في فعله و صنعه أغراضاً كأغراض الإنسان؛ و ذلك و أمثاله هو الموجب لزيغهم عن طريق الحق و ميلهم عن جهة الصواب فتاهوا في بيداء ضلالاتهم و جهالاتهم؛ و ما زادهم النظر و البحث في العلوم الإلهية إلّا بُعداً عن البارئ ـ جلّ جلاله ـ و تحيّراً في مصنوعاته و لكن لا حيلة لهم فـ«كلٌّ مُيسَّرٌ لِما خُلِقَ له».

اللّهمّ أرِنا الحق حقّاً و ارزقنا اتّباعه و أَرِنا الباطل باطلاً و أعِنّا على اجتنابه؛ إنّك على ما تشاء قدير.

[أنموذج من عجائب حكمة اللّه و غرائب رحمته في العالم الجسماني]

و اعلم أنّ أفاضل البشر قاصرون عن إدراك كُنه[1] العالم الجسماني و كيفية تناسب أجزائه و وضع بعضها عند[2] بعض و ما في كل واحد من تلك الأجزاء و أغراضها من الحكم و الفوائد؛ فكيف بإدراك العالَم الروحاني و ما فيه من الحِكم و الفوائد و كيفية ترتيبه.

بل أقول: إنّ الحكماء الذين هم أفاضل الخلق يعجز أكثرهم عن إدراك حقيقة نفسه و تفاصيل أحوال بدنه و جميع منافه كل واحد من أعضائه و تناسب وضعها و ترتيبها و ما في كل واحدٍ من تلك الأعضاء من القوى الجسمانية المدرِكة و المحرّكة و القوى النباتية و الطبيعة و سريان آثارها في جميع البدن و حفظ الأنواع و الأشخاص الغير المتناهية بها؛ بل الذي أدرك من ذلك شيء يسيرٌ.

و إذا كانت إحاطة الإنسان بنفسه و ببدنه على ما ينبغي متعذرةً، فكيف

---

١. ش: كنه إدراك؛ د: ـ كنه. ٢. د: ـ عند.

تكون الإحاطة بما في العالَم الجسماني و الروحاني ممكناً؟ و أكثره لايمكننا الاطلاع على حقيقة وجوده فضلاً عن إدراك حقائق جميع الموجودات و ما فيها من لطائف الحكمة و دقائق الصنعة و عجائب آثار العناية الإلهية؛ إلّا أنّا مع هذا التقصير الموجود في الطبع و العجز الحاصل في النفس[١]، لابدّ لنا من ذكر أنموذج من الحكمة الموجودة في العالم الجسماني و تناسب أوضاعه و نظمه ليستدلّ به المستبصر على عظمة الصنع و فخامة الإبداع الدالَّينِ على عظمة الصانع جلّ جلاله و تقدّست أسماؤه؛ و أنّ ما لمندرِكه من الموجودات أكثر ممّا أدركناه.

فنقول: إنّ الرحمة الإلهية لمّا لميجز وقوفها عند حد يبقى وراءها الإمكان[٢] الغير المتناهي، لأنّ الواجب لذاته لمّا كانت قوّته غير متناهية، وَ جُوده[٣] و كرمه غير واقف عند حدٍّ ليحصل منه قدر متناهٍ من الموجودات الممكنة، فلا جرم وجب أن يكون من لوازم ذاته وجود أشياء يلزم عنها وجود ما لايتناهى من الموجودات الممكنة، فلا جرم[٤] وجدت هيولى لها قوة القبول إلى غير النهاية، كما أنّ المبادئ العقلية لها قوة الفعل و الإفاضة إلى غير النهاية[٥].

و لمّا كان إفاضات[٦] الجواهر العقلية تحتاج إلى تجدّد أمر يكون هو السبب في الفيض وجب[٧] وجود أجرام فلكية دائمة الدوران لأغراض[٨] علوية هي السبب في تجدد استعدادات الهيولى إلى غير النهاية. فإنّك قد عرفت أنّ كل حادث لابدّ له من علة حادثة و علة جميع الحوادث هي الحركات الفلكية فتتبع[٩] حركاتها الدائمةَ استعداداتٌ غير متناهية تنضمّ إلى فاعلٍ غير متناهي القوة و قابلٍ يقبل الصور و الأعراض من ذلك الفاعل إلى غير النهاية[١٠].

---

١. ش: للنفس. ٢. ن: الا مكان.
٣. ن: و جوده.
٤. ش: ـ وجب أن يكون من لوازم ذاته وجود ... لايتناهي من الموجودات الممكنة فلا جرم.
٥. د: ـ كما أنّ المبادئ العقلية لها قوة الفعل و الإفاضة إلى غير النهاية.
٦. ن: اضافات. ٧. د: ـ وجب.
٨. ن: لاعراض. ٩. د: فمنبع.
١٠. ش: ـ فإنّك قد عرفت أنّ كل ... الصور و الأعراض من ذلك الفاعل إلى غير النهاية.

و ذلك يوجب انفتاح أبواب البركات و رشح الخير الدائم أزلاً و أبداً إلى غير النهاية، و إذا لميكن الفاعل على الفيض بضنين، فيحصل الفيض على كل قابل مستعدٍ بحسب استعداده، حتى أنّ النملة مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة وجب أن يفاض عليها ذلك.

و قد علمت أنّ أشرف ما يتعلق بالهيولى و الأجسام إنّما هي النفوس الناطقة التي لايمكن خروج جميع ما يمكن منها[١] إلى الفعل دفعة واحدة، لا مع الأبدان و لا بدونها؛ فبحسب استعداد الهيولى[٢] الاستعداداتُ الغير المتناهية في الأدوار الغير المتناهية تقبل فيضَ النفوس من العقل المفارق إلى غير النهاية.

ثم يرجع منها ما كمل إلى العالم العقلي و الوطن الأصلي، و ما لميكمل يرجع إمّا إلى[٣] العالم العقلي أو إلى الأجرام الفلكية و لكن بعد اللبث[٤] في البرازخ و الأجسام[٥] أزماناً طويلة و أحقاباً كثيرة، كما عرفت تفصيله.

ثم كان من عجائب الحكمة و غرائب الرحمة جعل الأرض في مركز العالم و وسط الكل؛ فإنّها لو كانت مجاورة للأجرام العلوية لاحترقت بشدة تسخين الحركة الدائمة؛ و على تقدير بقائها ما كان يمكن أن يتكّون عليها حيوان و لاينبت نبات، و ذلك ما ذكرناه من الرحمة الإلهية التي لايمكن وقوفها عند حد[٦].

و جعلت النار مجاورة للفلك، إذ لو جاوره غيرها من العناصر لتسخّنَ[٧] بدوام حركته فصار ناراً و انضمّ إليها تسخين النار فاحترقت باقي العناصر و صار الكل ناراً فانفسدت العناصر.

و لمّا كانت العناية الأزلية تقتضي وجود نفوس غير متناهية و لايمكن ذلك دون أبدان حيوانية و نباتية يغلب على أكثرها العنصر اليابس الذي بسببه تنحفظ[٨] الصور و الأشكال، وجب أن تكون الأرض باردة يابسة متماسكة

---

١. د: فيها.
٢. د: للهيولى.
٣. د: ـ إلى.
٤. ش: ـ بعد اللبث؛ د: لكن تلبث.
٥. ن: لاجسام.
٦. ن: وحد.
٧. ب: ليتسخن.
٨. ش: بيبسه تحفظ.

الأجزاء ليجاورها[١] الحيوان و النبات الغالب عليها عنصرها.

و يجب أيضاً ـ لِما ذكرناه من الحكمة ـ أن لايكون الماء[٢] محيطاً بالأرض لاحتياج أكثر الحيوان و النبات إلى استنشاق الهواء و جذبه؛ ثم جعل الهواء مجاوراً للنار لمناسبته في الحر و الميعان؛ و جعل الماء مجاوراً للهواء و الأرض لمناسبته[٣] للهواء[٤] في الميعان و مناسبته للأرض في البرد لئلايبطل العدل.

و لو كانت الأجرام العلوية الفلكية كلها نوريةً لأحرقت بالشعاع ما دونها من عالم الكون و الفساد؛ و لو كانت شفّافة أو عريّةً عن النور، لبقي إلى هاوية الهيولى في ظلمة شديدة لا أوحش منها؛ مع أنّه لو عدمت الكواكب أضواءها ما أمكن وجود حيوان و نباتٍ، فجعلت الكواكب مضيئة و الأفلاك شفّافة إذ لو كانت ملوّنة لوقف الضوءُ على سطوحها كما يقف على الأجرام الكثيفة الملوّنة، فاشتدّ[٥] الحرّ جداً و قوى إلى حدٍّ يؤدّي إلى إحراق العناصر.

و لو كانت الكواكب النيرة ثابتة غير متحركة لأحرقت ما قابلها من العناصر و لم‌يلحق أثرُها ما غاب عنها[٦]، فيؤدّي إلى شدة البرد و جمود المياه و الرطوبات الموجبة[٧] لهلاك الحيوان و النبات.

و لو كانت الكواكب متحركة بالحركة اليومية الواحدة للازمت[٨] دائرةً واحدة و أحرقت ما قابَلَها من تلك الدائرة و لم‌يصل أثر الشعاع إلى باقي النواحي و الأقطار؛ فجعل للكواكب مع حركة الكل السريعةِ حركات أخرى[٩] بطيئة تميل بها شمالاً و جنوباً، فيحصل من ذلك الفصول الأربعة التي بها يتم الكون و الفساد و باختلافها تنصلح أمزجة البلاد و يتكوّن الحيوان و النبات.

و إلى هذا المعنى أشار الكتاب الإلهي: ﴿قل أرأيتم إن جعل الله عليكم النهار

---

١. ش: لتجاورها.
٢. د: إلّا.
٣. ش: لمناسبة.
٤. ش: الهواء.
٥. ش: و اشتدّ.
٦. ش: عاق فيها.
٧. ش: الموجب.
٨. د: الأزمنة.
٩. د: الحركات الأخرى.

سرمداً إلى يوم القيمة مَن إلهٌ غير اللّٰه يأتيكم بليلٍ تسكنون فيه أفلا تبصرون﴾[1] ثم قال: ﴿قل أرأيتم إن جعل اللّٰه عليكم الليل سرمداً إلى يوم القيمة مَن إلهٌ غير اللّٰه يأتيكم بضياء﴾[2].

و لأجل أنّ مدارها لم يدم على سمتٍ واحد قال: ﴿و الشمس و القمر و النجوم مسخّرات بأمره﴾[3] أي بالحركة طالعة تارةً و غاربة أخرى، و شمالية مرةً و جنوبية أخرى؛ و كذلك أوجيّته و حضيضيّته و موازنته لطبيعة[4] كل برج من الثابتة و المنقلبة و ذوات الحدين[5] و غير ذلك من أحوال الكواكب، كالرجوع و الاستقامة و كونها في البيوت التي لها و إشرافها[6] و هبوطاتها و أمثال ذلك مما هو مذكور في كتاب الأحكاميّين على الإجمال.

و لايحيط بتفاصيله إلّا البارئ تعالى و خواص عبيده[7] الذين هم أنواره[8] العقلية و أشعته الروحانية؛ و بذلك كله يحصل النظام في العالم كلّه و يدوم به الكون و الفساد الذي هو أصل النعمة و تمام الرحمة و العجائب الموجودة في السماوات و الأرض و غير ذلك من أنواع المخلوقات و أصناف المبدعات لايمكن أن يحيط بها البشر و هم في عالم الغربة و حُجُب الظلمة.

و الأجرام العلوية و السفلية منطوية[9] تحت قهر النفوس، و النفوس تحت قهر العقول، و العقول كلّها مقهورة للعقل الأول، و هو مقهور للعلة الأولى المحيطة بالكل و القاهرة[10] له، كما قال تعالى: ﴿و هو القاهر فوق عباده﴾[11] و قال تعالى: ﴿و اللّٰه من ورائهم محيط﴾[12].

سبحانك، يا مبدع العجائب، و صانع الغرائب، و مفيض الجود، و واهب

---

١. سورة قصص، آية ٧٢.
٢. سورة قصص، آية ٧١.
٣. سورة أعراف، آية ٥٤.
٤. ن: أوجته و حضيضته و موازنة لطبيعة؛ د: أوجه و حضيضه و وازنه بطبيعة.
٥. ن: الجسدين.
٦. ش: إشراقها.
٧. ش: ـ الذين.
٨. د: أنوار.
٩. د: منظومة.
١٠. د: هو القاهر.
١١. سورة أنعام، آية ١٨.
١٢. سورة بروج، آية ٢٠.

الوجود! تلاشى الكل في أنوار جبروتك، و اضمحلّ في أضواء ملكوتك، لا إله إلّا أنت، إليك المصير.

[في بيان العشق و الشوق][۱]

و اعلم أنّ لكل واحد من الموجودات العقلية و النفسية و الحسية و الطبيعية [كمالاً][۲] و له عشق و شوق إلى ذلك الكمال؛ فالعشق يختص بالجواهر العقلية التي هي بالفعل من جميع الوجوه دون الشوق.

و لغيرها من أعيان الموجودات التي يتصور فيها الفقد لِما فيها من القوة عشق و شوق: للإرادي بحسبه، و للطبيعي[۳] بحسبه. فإنّ كل واحد من الموجودات لمّا كان له كمالٌ من الواجب لذاته بحسب مرتبته[٤] في الوجود فكلّما[٥] كان الموجود أقرب منه تعالى، كان كمالُه أتم؛ و كلّما كان أبعد كان كماله أنقص؛ فإنّ جميع الموجودات لمّا لم‌تخل عن غياية[٦] الواجب و ظله ـ إذ لو خلا شيء عن ذلك لانطمس و لم‌يمكن وجوده ـ تلك الغياية[۷] و الظل تتفاوت بالنسبة إلى شدة القرب و البعد.

و إذا كان كذلك فكل[۸] موجود له كمال فهو لذاته و طبيعته نازع[۹] إلى ظلّ[۱۰] ذلك الكمال المقدّر له؛ فيكون لا محالة عاشق في حال وجوده لذلك الكمال و عاشق له[۱۱] و مشتاق إليه عند فقده له[۱۲].

فـ«العشق» حاصل للشيء في[۱۳] حالة وجوده لكماله و في حالة عدمه

---

۱. مباحث عشق را چنانکه شهرزوری در آخر همین مبحث اشاره کرده است، از رسالة العشق ابن سینا تلخیص کرده است (رسائل ابن سینا، افست از انتشارات بیدار، قم صص ۳۷٤ـ۳۹۷)

۲. نسخه‌ها: كمال.

۳. ش: الإرادي بحسبه و الطبيعي.

٤. د: مرتبة.

۵. ش، د: و كلما.

٦. غياية: نور خورشید و سایه‌بان؛ د، ش: عناية.

۷. د، ش: العناية.

۸. د، ش: و كل.

۹. ن: (نسخه بدل: بارع)، رسالة العشق (ص ۳۷۵): نازع الى كماله.

۱۰. ن: طلب.

۱۱. د: ـ عاشق له.

۱۲. د: ـ له.

۱۳. د: ـ في.

عنه؛ و أمّا «الشوق» فلايكون حاصلاً إلّا في حال فقده فحسب؛ فلذلك[١] كان العشق سارياً في جميع الموجودات و الشوق غير سارٍ بل يختص بما يتصور في حقّه؛ فإنّك إذا نظرت في الموجودات و تأمّلتَ أحوالها وجدتها تنقسم إلى ما له حياة و إدراك، و إلى ما ليس له ذلك:

فالقسم الأول، هو الواجب لذاته و العقول المجردة و هي غير منفكة عن العشق: أمّا الواجب لذاته فهو عاشق لذاته معشوق لذاته؛ و أمّا[٢] الجواهر العقلية المجردة فعاشقة له؛ و أمّا النفوس الفلكية و الإنسانية فلها العشق و الشوق، و قد مرّ بيان ذلك كله.

و أمّا القسم الثاني، و هو ما لا حياة له و لا إدراك، فهو إمّا نبات أو غيره؛ فالنبات له بحسب كل قوةٍ من قواه شوقٌ فله بالنسبة إلى القوة الغاذية شوق إلى حضور الغذاء عند احتياجه إليه؛ و له شوق عند[٣] استحالة الغذاء إلى جوهره أن يُنمِيه و يجعله جزءاً[٤] من جوهره و يزيده في الأقطار الثلاثة.

و كذلك له[٥] بحسب القوة[٦] المولّدة شوق إلى اختزال قدر من خلاصة الغذاء لجعله مبدءاً لآخر[٧] من نوعه؛ و كذا باقي القوى النباتية؛ فمن لوازم جميعها حصول الشوق و العشق. و أمّا غير النبات ممّا لا حياة له فلايخلو من أن يكون هيولى أو يكون صورة أو عرضاً:

فالهيولى عشقها للصور ظاهر، فإنّها إذا فارقت صورة من الصور استبدلت[٨] بدلها صورة أُخرى على الفور[٩] إشفاقاً[١٠] من ملازمة العدم المحض؛ و كذلك الحال في الصور الملازمة لمحالّها لا غير المنتقلة عنها إلى محل آخر. و كذلك الأعراض اللازمة لموضوعاتها و محالّها و ذلك كله لشوق و عشق لكل واحد منها في طبيعته.

---

١. ش: و كذلك.
٢. ن: ـ أمّا.
٣. ن: عنه.
٤. ش: في جزء.
٥. ش: إنّه.
٦. د: ـ له بحسب القوة.
٧. ش: لأجزاء.
٨. ن: استبدل.
٩. ش: القوى.
١٠. د: استينافاً.

و ذكر الحكماء وجهاً لميّاً عاماً في أنّ كل واحد من الموجودات لايخلو عن العشق، فقالوا: إنّ جميع هويات الموجودات كما لم يكن وجودها من ذاتها بل من عللها الفيّاضة، فكذلك كمالاتها مستفادة من تلك العلل التي لها. و لمّا لم تكن تلك العلل قاصدة لإيجاد شيء من الموجودات و لا شيء من كمالاتها، وجب في الحكمة[1] الإلهية و العناية الربانية حسن التدبير و جودة[2] النظام أن يكون في كل موجود عشق كلي ليكون بذلك حافظاً لِما حصل له من الكمالات اللائقة به، و مشتاقاً إلى تحصيلها عند فقدانها؛ فيكون ذلك سبباً للنظام الكلي و حسن الترتيب الجزئي.

و هذا العشق الموجود في كل واحد من أعيان الموجودات غير مفارق لها، إذ لو جاز مفارقتها[3] لافتقرت إلى عشق آخر يكون حافظاً للعشق الأول عند وجوده و يسترده عند عدمه و يصير أحد العشقين معطلاً و ذلك محال.

فعلم أنّ العشق سارٍ في جميع الموجودات و أجزائها لايجوز خلوّ شيء منها عنه؛ فجميع الموجودات بحسب ما لها من الكالات اللائقة بها[4] طالبة لكمالات الواجب الوجود لذاته متشبّهة به في تحصيل ذلك الكمال.

فالباريُ ـ جلّ شأنه و تقدّست أسماؤه ـ هو غاية جميع الموجودات و نهاية مرامها[5]؛ فالعشق و الشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها[6] و سبب دوامها و ثباتها.

و لولا العشق و الشوق ما أمكن حدوث حادث في هذا العالم الجسماني و لايكون[7] متكون في عالم الكون و الفساد؛ و للشيخ الرئيس ابى على بن سينا رسالة لطيفة في العشق، و في كيفية سريانه في جميع أنواع الموجودات و أشخاصها، خلاصتها ما ذكرناه.

و أنت إذا تأمّلت ما ذكرناه في مباحث أرباب الأنواع و أصحاب الأصنام و

---

١. د: وجب للحكمة.
٢. ن: وجودة.
٣. د: مفارقها.
٤. ش: لها.
٥. د: الموجودات نهاية مراتبها.
٦. د: ـ الممكنة لها.
٧. ش: و يكون.

كيفية تدبيرهم لأنواع الأجسام و أشخاصها و اعتنائهم بها، عرفت أنّهم[1] هم الذين يدبّرون تلك الأجسام بأنواع التدابير المختلفة؛ فعلى الحقيقة هم العشّاق للواجب لذاته و لِعِلِلهم العقلية، و لهم عناية عظيمة بالأجسام التي هي أصنامهم[2] فيدبّرونها بأحسن تدبير يليق باستعدادها على وجه الحكمة و المصلحة؛ و بهذا المعنى تسقط مباحث سريان العشق في جميع الموجودات العقلية و الحسية بل لايصح سريانه إلّا في الموجودات العقلية و النفسية فحسب.

و أمّا ما ذكره من عشق القوى النباتية لما هي بصدده من الأعمال و الأفعال، و عشق الهيولى للصورة، و الصورة للهيولى، و الأعراض لموضوعاتها، فأمثال[3] ذلك كله من آثار العناية و حسن التدبير الذي لأرباب الأصنام، فافهمْ[4].

[كل ما في عالم الكون والفساد منقوش و مصوّر في الفلك]

و يجب أن تعلم أنّ كل شيء ممّا في عالم الكون و الفساد ـ ما وجد و ما سيوجد من أول الدور إلى آخره ـ منقوشٌ و مصوّر في الفلك على ما هو موجود عندنا كل نوع بجميع أشخاصه و هيئاته و كل إنسان و فرس و تين و عنب و ذهب و فضة و غيرها من باقي أشخاص الأنواع منقوش مع جميع أحواله من أول نشئه[5] إلى فنائه مصوّر بجميع حركاته و سكناته؛ كما قال الكتاب الإلهي: ﴿و كل شيء فعلوه في الزبر و كل صغير و كبير مستطر﴾[6] و قوله تعالى: ﴿ما أصاب من مصيبة في الأرض و لا في أنفسكم إلّا في كتاب من قبل أن نبرأها﴾[7] و قوله تعالى: ﴿عنده أمّ الكتاب﴾[8] و كتاب الله تعالى لايكون من الكاغذ و جلد الضأن و المعزِ؛ بل بما يليق بجلاله و عظمته؛ فكُتُبه نوعان: أحدهما العقول المجردة؛ و ثانيهما النفوس المدبِّرة؛ فالعقول منقوش فيها الروحانيات و ينقش في أجسام

---

۱. د: بأنّهم.
۲. ن: أصنام.
۳. ش: و أمثال.
۴. د: ـ فافهم.
۵. ش: رشوه.
۶. سورة قمر، آية ۵۲ـ۵۳.
۷. سورة حديد، آية ۲۲.
۸. سورة رعد، آية ۳۹.

النفوس، أعني الأفلاك، جميع الجسمانيات و هيئاتها، كما قال تعالى: ﴿و لا رطب و لايابس إلّا في كتاب مبين﴾[۱] فكل نوع من الأنواع العنصرية البسيطة و المركبة مع جميع أشخاصه مصوّر في الأفلاك و منقوش في[۲] كل واحد منها بجميع هيئاته الجسمانية، و عدد أشخاص كل نوع، و كم شخص يقع في[۳] كل نوع في كل دور، و غير ذلك من الأحوال التي يمكن وقوعها في الوجود.

و بالجملة، جميع ما يحصل في كل واحد من أشخاص الأنواع و ما يصدر عن كل واحد منها من دقيقها و جليلها فالكتب الإلهية و الألواح العلوية منقوشة بجميعها لاتغادر صغيرةً و لا كبيرة إلّا أحصتها و ضبطتها[٤]؛ كما قال تعالى: ﴿ما لهذا الكتاب لايغادر صغيرة و لا كبيرة إلّا أحصاها﴾[٥].

يبقى هاهنا بحث، و هو أنّ الأفلاك أجسام بسيطة متشابهة شفافة خالية عن الألوان و سائر الكيفيات؛ فكيف يصوَّر فيها الجسمُ المتّصف بالسواد و البياض و سائر الألوان و الطعوم و الروايح و غير ذلك من الأحوال التي لايمكن نقشها في الأفلاك البسيطة الشفافة؟

و الجواب أنّ الأفلاك أُبدِعت منقوشة و مصوّرة بجميع[٦] الكائنات على الوجه المفصل المذكور، و تلك النقوش و التصاوير في سطوحها المقعّرة و المحدّبة مملوءة منها على التناسب و الترتيب الموجود ما أمكن نقشه فهو منقوش بصورة[۷] الإنسان و الفرس و البعوضة و غيرها من باقي الأشخاص و كذا شكله و تخاطيطه و مقداره و غير ذلك مما يمكن نقشه.

و هذه الصور[۸] و النقوش غير محسوسة، لأنّها في أجرام الأفلاك و سطوحها؛ الغير المحسوسة فما يكون فيها يكون أيضاً كذلك فيجب أن تكون الصور و النقوش التي في الأجرام الفلكية على ما يليق بحالها.

و أمّا الهيئات التي لايمكن تصويرها فتكون منقوشة و مكتوبة على وجه

---

۱. سورة أنعام، آية ۵۹.
۲. د: ـ في.
۳. د: ـ في.
۴. ن: أحصته و ضبطته.
۵. سورة كهف، آية ۴۹.
۶. ن: جميع (نسخه بدل: بجميع).
۷. ن: كصورة.
۸. ش: الصورة.

آخر حول كل صورة منها جميع أحوالها بالخط[1] الإلهي اللائق بحال الأفلاك على نحو كتابة دساتير[2] الدواوين و ما يناسب ذلك؛ و إلّا فالأفلاك سطوحها المقعّرة و المحدّبة مستوية لا نُتوءَ و لا تقعيرَ فيها ليلزم وقوع الخلأ فلاتُدرَك تلك الصور بالحواس الظاهرة.

و الذي يدل على أنّ كل شيء مصوّر في الفلك[3] بجميع أحواله إنّك[4] ترى الشخص الواحد في النوم على أحوال شتى: فتراه صغيراً مرةً و كبيراً أخرى، و شابّاً[5] مرة و شيخاً أخرى، و غير ذلك من الأحوال المختلفة و الهيئات المتفاوتة.

---

۱. ب: بالخيط.
۲. د: كسائر.
۳. د: مصور للفلك.
٤. ش: بل.
٥. د: شباباً.

الفصل السادس عشر

في مقامات العارفين و كيفية[1] ترقيهم في مدارج كمالاتهم و ذكر ما يعرض لهم من الأحوال في درجاتهم[2] إلى آخرها

العارف هو الذي حصل له كمال القوة النظرية بالبرهان اليقيني و الذوق الكشفي، بحيث يشاهد تجرُّدَ ذاته عن الجهات في أيّ حال شاء؛ فإن ترقّى عن مشاهدة ذاته إلى مشاهدة ما فوقها من النفوس و العقول و شاهدَ مع ذلك العلة الأولى، فهو العارف التام الكامل الذي ليس وراءه مرتبة أخرى؛ و إن تيسّر له مشاهدة المجرّدات دون العلة الأولى، فهو دون العارف[3] الأول في الكمال؛ و إن شاهد تجرّد ذاته فحسب و لم‌يتمكن من الترقي إلى مشاهدة المجردات العقلية من النفوس و العقول، فهو العارف المتوسط و ليس بعده إلّا مرتبة المحجوبين؛ و هو الكامل في القوة النظرية من جهة البرهان لا غير و[4] لم‌يستبصر بمشاهدة ذاته و لا بمشاهدة غيرها، فهو العارف الناقص المستبصر باليقين البرهاني و هو علم اليقين[5] كما أنّ المراتب التي[6] قبلهم هي عين اليقين.

و يُخصِّص[7] الكتابُ الإلهي و الصوفية مرتبة العارف الكامل الذي يشاهد جميع المجردات مع العلة الأولى بحق اليقين.

---

١. د: ـ كيفية.
٢. د: ـ في درجاتهم.
٣. ش: ـ التام الكامل الذي ليس وراءه ... المجردات دون العلة الأولى، فهو دون العارف.
٤. د: + إن.
٥. ب: النفس.
٦. ش، ب: الذي.
٧. ب: تخصيص.

و الصوفية لايعتبرون في المعرفة كمالَ القوة النظرية من جهة البرهان، بل يعتبرون كمال النفس بالمشاهدة و العيان.

فإذا لم‌يكن البرهان معتبراً كان[1] ترتيب العارفين في الكمال و النقصان و التوسط هو الترتيب الذي ذكرناه بعينه؛ إلّا أنّ آخر مراتب العارفين على رأي الصوفية هو العارف بنفسه و على مذهب الحكماء هو العارف بالوجود من جهة البرهان.

و على المذهبين لايكون بعد هاتين المرتبتين إلّا مرتبة المستبصرين بالعقد الإيماني الحاصل لهم بسبب بعض الكاملين.

و هؤلاء العارفون المذكورون في أيّ مرتبة كانوا حتى خوطبوا من الملأ الأعلى بإصلاح النوع كانوا أنبياء و رُسُلاً، يصلِح اللّٰه تعالى بهم البلادَ و يرشد إلى السعادة الأبدية العبادَ.

فإن كان المخاطَب في أجلّ مراتب الكمال فهو النبي الأعظم و الرسول الأكرم؛

و إن كان دون ذلك فهو متوسط أو ضعيف في النبوة بحسب وقوعه في المرتبة الوسطى أو الأخيرة.

و إن لم‌يخاطب من الملأ الأعلى بإصلاح النوع فذلك العارف إمّا حكيم أو شيخ من مشايخ التصوف، بحسب معرفته و إحاطته بالبراهين العقلية و الدلائل الحكمية و عدم ذلك.

فهذه مراتب العارفين على ما يقتضيه أصول الحكماء و المتصوفة[2]؛ و ما عداها فهم المقلّدون أرباب العقد الآيماني؛ فخلاصتهم طائفتان الزُّهاد و العُبّاد.

[كلام ابن سينا في تعريف الزاهد والعابد والعارف وأغراضهم]

و قد عرّف الشيخ الرئيسُ الزاهدَ و العابدَ و العارفَ في كتاب الإشارات[3] فقال: المُعرِض عن متاع الدنيا و طيّباتها يخصّ باسم «الزاهد»، و المواظب على

---

١. د: فإن.
٢. المتصوفين.
٣. الإشارات، النمط التاسع في مقامات العارفين، ص ١٥١؛ شرح الإشارات، ج ٣، ص ٣٦٩.

فعل[1] العبادات من القيام و الصيام يخص باسم «العابد»، و المتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سرّه يخص باسم «العارف»[2].

و طالب الحقيقة و المعرفة يلزمه أن يعرض عن كل ما يبعّده عن مطلوبه أوّلاً ثم بإقبال ما يقرّبه إليه ثانياً؛ لكن ما سوى الحق من لذّات الدنيا و طيّباتها لمّا كان شاغلاً و مبعّداً عنه وجب على طالب الحقيقة تركه؛ ثم يلزمه الإقبال على كل ما يعتقد أنّه يقرّبه إلى مطلوبه من أنواع العبادات و أصناف القربات[3].

فإذا ترقّى الطالب من مرتبة الزهد و العبادة إلى مرتبة[4] معرفة نفسه فهو أول مراتب المعرفة؛ ثم إن ساعدته العناية الإلهية حتى ترقّى إلى المراتب التي بعدها فهو السعادة العظمى و الراحة الكبرى[5].

و العارف في الغالب لابدّ و أن يجتمع فيه الزهد الذي هو الإعراض عما يشغله عن مطلوبه من الأمور الدنيوية في الأول، و لايلزم أن يجتمع فيه الزهد في ثاني الحال بعد حصول المعرفة.

و أمّا العبادة فلايلزم أن تجتمع مع العارف لا في الأول و لا بعد ذلك؛ فقد يكون العارف زاهداً عابداً و قد يكون زاهداً غير عابد و بالعكس؛ و قد يكون الزاهد خالياً عن العبادة و المعرفة و كذلك العابد؛ فالاجتماعات[6] الثنائية ثلاثة و الثلاثية[7] لا تكون إلّا واحداً. و يختلف غرض الزاهد و العابد و العارف من الزهد و العبادة مع اتحاد الفعل: فإنّ غرض الزاهد غير العارف من الزهدِ و العبادةِ المعاملةُ، فهي بالنسبة إلى الزهد تجرى مجرى تاجر يشتري بمتاعِ الدنيا متاعَ الآخرة و بالنسبة إلى العبادة تجرى مجرى أجير يعمل عملاً لأخذِ أجرة في الآخرة هي الأجر و الثواب.

---

١. الإشارات: فعل؛ ن: النفل؛ ب: النقل؛ ش: الفعل.
٢. متن الإشارات.
٣. د: القرابات.
٤. د: ـ المرتبة.
٥. برگرفته از شرح الإشارات خواجه طوسى با شرح و تفصيل شهرزورى.
٦. ش، د: و الاجتماعات.
٧. د: الثلاثة.

و كذلك حكم العابد و غرضه[1] من الزهد و العبادة بعينه كغرض الزاهد من غير فرق.

و أمّا غرض العارف من الزهد في حال توجّهه إلى الحق و إعراضه عمّا سواه، التنزّهُ عما يشغل سرّه عن الحق إيثاراً[2] للمقصود الذي يهمّه[3]؛ و غرضه من الزهد في الحالة التي يكون فيها ملتفتاً عن الحق إلى غيره، التكبرُ على ما سوى الحق استحقاراً لغيره.

و أمّا غرضه من العبادة فارتياض لِهِمَمه التي هي مبادئ إراداته[4] و عزماته الشهوانية و الغضبية و غيرهما؛ و ارتياضٌ أيضاً لقوى نفسه التي هي الخيال و الوهم ليجرّها[5] بالتعويد عن العالم الأدنى إلى العالم[6] الأعلى بحيث تصير هذه القوى مشيّعةً للنفس عند توجّهها إلى ذلك العالم، و يصير ذلك التشييع[7] ملكةً لها و عادةً مستمرة لا تنازِع النفسَ في حال التوجه و لا تزاحِمها عند الخلوص إلى المشاهدة؛ فحينئذ تخلص النفس إلى العالم العقلي و النور الربوبي مع تشييع جميع ما تحتها من القوى و موافقتها في التوجه[8] إلى ذلك العالم[9].

[في إثبات ضرورة وجود النبي]

و إذا عرفت هذه المراتب الثلاثة من الزاهد و العابد و العارف و انقسام العارف إلى النبي و الحكيم و الشيخ، فيجب أن تعلم أنّه لابد من وجود النبي الذي لايكمل نظام هذا العالم[10] إلّا بوجوده و لاتتم الدعوة إلى الله تعالى و الحضّ[11] على طلب السعادة الأبدية و التحذير عن الشقاوة السرمدية إلّا به.

---

١. د: العابد فإنّ غرضه.
٢. د: إيثار.
٣. ن: ينمه (نسخه بدل، ش، ب: تممه)؛ د: يهمّه.
٤. د: إراداته.
٥. د: ليجردها.
٦. عا
٧. د: النقيع؛ ب: الشبع.
٨. د: ـ إلى العالم العقلي و النور ... تحتها من القوى و موافقتها في التوجه.
٩. د: ـ العالم؛ شرح الإشارات، صص ٣٧٠ـ٣٧١.
١٠. د: النوع.
١١. د: بالحض.

و إثبات وجود هذا النبي العارف يبتني على مقدمات:

المقدمة الأولى[1]: إنّ الإنسان الواحد لايمكنه أن يقوم بجميع أمور معاشه دون معاون؛ فإنّه يحتاج إلى غذاء و لباس و مسكن و سلاح لنفسه و لأزواجه و أولاده و خُدّامه و من يتعلّق به من أقربائه. و هذه الأمور المذكورة جميعها صناعية لايمكن الشخص الواحد أن يتعلّمها إلّا في مدة طويلة لايمكن أن يعيشها فاقدا لها؛ و إن أمكن أن يعيش فبعسرٍ عظيم يكون منغّصاً[2] فيها ممنوعاً عن تحصيل الكمالات العقلية. فلابدّ من وجود جماعة يتعاونون على تحصيل تلك الصنائع الكثيرة و يتشاركون في اكتساب تلك الحِرَف المتفنّنة فيفرغ[3] كل واحد منهم عن مهمٍّ ينتفع به صاحبه، فتتّم المشاركة و المعاونة و تكمل حياة النوع الإنساني و غيره من أنواع الحيوانات: بمعارضةٍ بأن يعمل كل واحد منهم عملاً إمّا من جنس عملِ صاحبه، أو من غير جنسه؛ و معاوضةٍ بأن يعطي كل واحد منهم الآخرَ من عمله عوضاً ممّا أخذ منه من عمله.

فاضطرّ النوع الإنساني لهذا السبب إلى الاجتماع في مكان واحد لأجل المعاونة و المشاركة اللتين لايكمل صلاح الخلق إلّا بهما، و يسمّي الحكماءُ هذا الاجتماعَ «تمدّناً»؛ فلذلك قالوا «الإنسان مدني بالطبع» بمعنى أنّه يحتاج في الحياة و معيشتها و صلاح دنياه و تكميل نفسِه لأُخراه إلى هذا الاجتماع. فعقدَ[4] النوعُ البشرى لهذا السبب في كل مكان و مقام مُدناً و بلاداً و قرى و ضياعاً يجتمعون فيها فيتعاونون على تحصيل الغذاء الجسماني و توابعه و يتشاركون على اكتساب الغذاء الروحاني الذي هو كمال النفس الناطقة.

المقدمة الثانية[5]: إنّ هذا الاجتماع التمدني على التعاون، لايتم انتظامه إلّا إذا كان بين الناس معاملةٌ و عدلٌ، لأنّ كل واحد من الناس يشتهي لنفسه جميعَ المنافع المحتاجة إليها و يتأذّى ممَن[6] يزاحمه عليها و تدعوه قوةُ شهوته و

---

۱. شرح الإشارات، همان، ص ۳۷۲.
۲. ب: متعصباً.
۳. د: فيتفرغ.
۴. د: فبعد.
۵. همان، ص ۳۷۲.
۶. ب: فمن.

غضبه إلى أن يقاتل الناس على تحصيلها و يعاديهم على أخذها منهم و يحمله ذلك على الجور و الظلم و العدوان و يقع بسبب ذلك الهرجُ و المرج و الخلاف الموجب لفساد الاجتماع التمدني و اختلالِ النظام الاجتماعي الذي تأباه العناية الأزلية و الرحمة الإلهية؛ فإذا كان في ذلك الاجتماع معاملة و عدلٌ يتفق على صحتهما جميع أهل المدينة، تَمَّ الاجتماع و استقام النظام و لم يختل أمر الاجتماع؛ فلا جرم لا بدّ من معاملة يصحبها عدل و تلك المعاملة و العدل يفتقرانِ[1] إلى وضع قوانين كلية تنتزع منها الجزئيات التي لاتنحصر.

و تلك القوانين الكلية هي الشريعة التي هي في أصل اللغة مورد الشاربة المتساوين في الانتفاع بها، كاستواء الجماعة المَدنيين في الانتفاع بالشريعة التي هي القوانين الكلية.

المقدمة الثالثة[2]: إنّ هذه الشريعة لابدّ لها من واضعٍ يضع[3] تلك القوانين الكلية و يعيّن ضوابطها و يقرّر قواعدها، على ما يقتضيه طبيعة الوقت و الزمان و توجبه الحركات العلوية و المكان. و[4] ذلك الواضع هو الشارع الذي يجب أن يكون أفضلَ البشر و أشرفَهم، ليمتاز عنهم بمزية استحقاق الطاعة في قبول شريعته و استحقاق الطاعة[5]. و قبول الشريعة من هذا الشارع إنّما يكون عند اختصاصه بآياتٍ تدلّ على أنّ الشريعة التي وضعها من عند الله تعالى، و إلّا لم يقبل الكافّة شريعته و لايأخذون سنّته.

و تلك الآيات هي المعجزات الخارقة للعادات و هي إمّا أن تكون قولية، أو فعلية:

فالقولية، كالإنذار بالمغيبات و الأمور الجزئية الماضية و المستقبلة و كلامه الحكمي[6] في الإلهيّات و أسرار الوجود[7].

---

١. د: يفتقر. ٢. همانجا.
٣. د: ـ يضع. ٤. ش: ـ و.
٥. د: ـ في قبول شريعته و استحقاق الطاعة.
٦. د: ـ الحكمي. ٧. د: الموجودات.

و أمّا الفعلية، فكالتحريكات و التسكينات[۱] العظيمة الصادرة عنه و كذلك الخسف و الزلازل و غير ذلك ممّا يأتيك بيانه[۲].

و العوام أطوع للمعجزات الفعلية؛ و الخواص[۳] أطوع للقولية؛ لكن الفعلية لاتتم من غير قولية.

لكن النبوة و المعجزة لا تحصلان من غير دعوة إلى حيّ عالِم حكيم قادر على جميع الأشياء؛ فيجب وجود هذا الشارع الفاضل المؤيَّد بالمعجزات و ذلك هو[٤] النبي الأكرم الذي اختاره الله تعالى لإصلاح[۵] فساد بلاده و لارشاد خواص عباده.

المقدمة الرابعة[۶]: أكثر العوام الذين غلبت عليهم الشهوات الجسمانية و لم‌يظفروا بشيء من اللـذّات الحقيقية، لايبالون باختلال العدل و النظام، و لايلتفتون إلى اضطراب[۷] الشرائع و الأحكام النافعة لهم في المبدأ و المعاد، فلا جرم يُقدِمون على مخالفة الشرائع الإلهية التي وضعَها الأنبياءُ عليهم السلام؛ فإذا كان مكتوباً في الشريعة أنّ للمطيع ـ مجازاةً على طاعته ـ ثوابٌ، و للعاصي ـ على معصيته ـ عقابٌ بعد الموت، فيحملهم رجاء الثواب و خوف العقاب على طاعة صاحب الشريعة و ترك معصيته.

فوجب أن يكون للمحسن جزاء على إحسانه، و للمسيء على إساءته، و المُجازي هو الله تعالى القادر على مجازاة المحسن، و المنتقم[۸] من المسيء، الخبير بكل جليل و حقير، مما يُبدونه و يُخفونه من جميع أحوالهم و أفعالهم.

و يجب أن يكون في شريعته واجباً معرفة هذا المُجازي و الشارع، على كل مستعد للبحث عن الشريعة.

و لمّا لم‌تكن المعرفة العامية معرفة حقيقية لم‌تكن يقينية و لا ثابتة؛

---

۱. ب: السكنات.
۲. ن: نبأة (نسخه بدل: بيانه)؛ د: مما ينبأه.
۳. ش: ـ أطوع للمعجزات الفعلية و الخواص.
٤. ن: هي.
۵. ن: لصلاح؛ د: لدفع.
۶. شرح الإشارات، همان، ص ۷۳۲ با شرح و تفصيل شهرزورى.
۷. د: لايلتفتون لاضطراب.
۸. ب: المتنعم.

فوجب أن يكون معها سبب حافظ لتلك المعرفة؛ ففرضت عليهم العبادات المذكِّرة بالمعبود و الشارع، كالصلوات و الصيام و الزكوات و غيرها من أنواع العبادات[١]؛ و كررت العبادات عليهم لئلاينسون و يُهملون مع القرن[٢] الأول الذي يلي النبي.

فعلم من هذه المقدمات أنّ نظام العالم لايتم و لايكمل إلّا بوجود النبي، فيجب أن يدخل في الوجود بحكم العناية الأولى؛ فإنّه لو[٣] لم يوجد لزم أن يفوت جميع ما ذكرناه من المصالح. فاحتياج الخلق إليه أشدّ من احتياجهم إلى إنبات الشعر على الأجفان و الحاجبين، و تقعير أخمص القدمين[٤]، و غير ذلك من المنافع الغير الضرورية؛ فكيف يجوز في العناية الأولى إيجاب هذه الأشياء التي لا ضرورة إليها، و إهمال تلك الأمور المهمة؟ و قد عرفت أنّ الممكن الأخسّ إذا وجد وجب وجود الأشرف قبله.

[في المعجزة]

فإن قلت: المعجزات التي هي خوارق للعادات الدالّة على صدق الأنبياء، كما تصدر عن الأنبياء تصدر عن السَحَرَة و الكَهَنَة و المُشَعبذين، فكيف تدلّ هذه الخوارق للعادات على صدق الأنبياء مع كون السحرة و الكهنة و المشعبذين[٥] مشاركين لهم في ذلك؟

قلت: الفرق بين المعجزات الخارقة[٦] للعادات الصادرة عن الأنبياء و بين خوارق العادات الصادرة عن غيرهم، أنّ الخوارق الصادرة عن الأنبياء[٧] أمور مقرونة بالتحدّي مع عدم المعارضة[٨].

---

١. د: ـ المذكرة بالمعبود و الشارع كالصلوات و الصيام و الزكوات و غيرها من أنواع العبادات.

٢. د: القران. ٣. ش: ـ لو.

٤. برگرفته از «الشفاء»، الإلهيات، مقاله ١٠، فصل ٢، ص ٤٤١: «فالحاجة إلى هذا الإنسان في أن يبقى نوع الإنسان و يتحصّل وجود أشدّ من الحاجة إلى إنبات الشعر على الأشفار و على الحاجبين و تقعير الأخمص من القدمين».

٥. ن: ـ فكيف تدلّ هذه الخوارق على صدق الأنبياء مع كون السحرة و الكهنة و المشعبذين.

٦. قلت: الفرق بين المعجزات الخارقة. ٧. قلت: الفرق بين المعجزات الخارقة.

٨. ناظر است به آنچه در تجريد الاعتقاد خواجه نصيرالدين آمده است: المقصد الرابع في النبوة،

و أمّا خرق العادة الصادرة عن السَحَرة و غيرهم فإنّها لم‌يحصل فيها هذان القيدان فلاتكون معجزة؛ فـ«خرق العادة» قيد يمتاز به النبي عن الأمر الذي يفعله مَن لايدّعي النبوة.

و إنّما شرطوا الاقتران بالتحدّي ليخرج عنه الكاذب الذي اتخذ معجزة الأنبياء الماضين حجّةً لنفسه، فإنّها[1] غير مقرونة بالتحدّي؛ و كذا يتميّز بقيد التحدي الخوارقُ الظاهرة من الأنبياء قبل بعثتهم؛ و يتميّز أيضاً به الخوارق الصادرة عن الأولياء التي تسمى «كرامات».

و يخرج بقيد عدم المعارضة السِّحرُ و الشَّعْبَذَة، فإنّها و إن كانت خارقة للعادات مقترنة بالتحدّي إلّا أنّها معارضة؛ على أنّ العقل يحكم بأنّ مشاهدة المعجزات الخارقة للعادات التي هي آثار نفوس الأنبياء تدل على كمال نفوسهم و تصديق أقوالهم.

و لاينتقض ما ذكرناه بسكّان الأطراف الذين يعيشون منتظمي الأحوال من غير نبي و لا شريعة؛ فإنّا لم‌ندّعِ أنّ وجود النبي و الشريعة ـ التي يأتي بها ـ ضروريتان[2] في حياة الإنسان و بقائه؛ بل الذي ادّعيناه أنّ نظام الاجتماع المَدني في المعاش الدنيوي و المعاد الأخروي لايكمل و لايتم إلّا بنبيّ و شريعةٍ على الوجه الذي قرّرناه، و ذلك القدر يكفي في وجود النبي و الشريعة؛ على أنّ سكّان الأطراف لابدّ لهم في معاشهم من سياسات ضرورية و ضوابط كلية[3].

[فوائد أخرى من بعثة الأنبياء]

و قد ذكر الحكماء ـ رضي الله عنهم[4] ـ عدةً من فوائد بعثة الأنبياء ـ عليهم السلام ـ غير ما ذكرناه:

فمن تلك الفوائد، معرفة طبائع الأشياء المتكوّنة على وجه الأرض، فإنّه

→ المسألة ۷، في نبوة نبيّنا (كشف المراد، ص ٣٥٤).

١. د: و إنّها.

٢. د: ضرورتان.

٣. شرح الإشارات، همان، صص ٣٧٣ـ٣٧٤ با شرح و تفصيل و انتظام خاص شهرزورى.

٤. د: ـ رضي الله عنهم.

لمّا كان بعضها أغذية و بعضها أدوية نافعة و بعضها سمّية مهلكة، و التجربة لاتفي بمعرفة ذلك إلّا بعد الأزمنة الطويلة مع أنّ تجربة ذلك لاتخلو عن ضرر؛ و الأنبياء يبيّنون ذلك كله و يميّزون بين الأغذية و الأدوية و السموم و يَهدون الخلق إلى أنواع المنافع و أصناف المضار بالوحي الإلهي و الإلهام الرباني.

و من ذلك، أنّ الأحكام النجومية التي تشتمل على جملة من المصالح لاتعرف من طريق التجربة؛ إذ التجربة لاتحصل إلّا بالتكرارات الكثيرة و الأدوار العظيمة، كأدوار الكواكب الثابتة التي لاتفي بها الأعمار القصيرة؛ فعُرِّفتْ من جهة النبوة.

و من جملة تلك الفوائد، أنّ الأفعال الصادرة عن الإنسان بحسب مقتضى عقله لاتكون عبادةً؛ لأنّه كالفعل المعتاد، و العادة لا تكون عبادةً بخلاف الأفعال التي يأمر بها الأنبياء و الرسل المعظّمون في القلوب و مع ذلك لايكونون[1] عالمين بعلته، فإنّ الإتيان بتلك الأوامر عين العبادة؛ و لأجل ذلك وردت الشرائع الإلهية بفعل أفعال لايعرف البشر شيئاً من فوائدها ليكون الأثر الحاصل منها في النفوس أعظم.

و[2] من تلك الفوائد، إرشاد الخلق إلى جميع الصناعات النافعة و الحرفة المفيدة إلى صلاح معاش العباد و الاستعانة بها على السعادة في المعاد؛ و ذلك إنّما يكون بتوقيف[3] الأنبياء، كما قال الكتاب الإلهي ﴿و علّم آدم الأسماء كلها﴾[4] و استخراج هذه الأشياء بالتجارب فيه عُسرٌ عظيم؛

فوجب بما ذكرناه من جميع هذه الفوائد بعثة الأنبياء و إرسال الرسل لِحفظ النظام الدنيوى و تحصيل البقاء الأخروي على الوجه الأفضل[5] الأكمل.

فقد عرفت مما ذكرناه غرض العارف من الزهد و العبادة، و عرفت أنّ غرض غير العارف منهما هو حصول الثواب و الأمن من العقاب. ثم بيّنا[6] لذلك النبوة و فوائدها.

---

١. ب: لايكونوا.
٢. ش: ـ و.
٣. ب: بتوقف.
٤. سورهٔ بقره، آيهٔ ٣١.
٥. ب: + و.
٦. ب: أثبتنا.

[غرض العارف و مقصوده فيما يطلبه]

فيجب الآن أن نذكر غرض العارف و مقصوده فيما يطلبه ثم نذكر بعده أحوالهم المترتبة في طريق سلوكهم إلى الحق الأول من ابتداء حركتهم إلى النهاية التي هي الوصول إلى الله و ما يسنح لهم في كل منزل منها:

فنقول[۱]: إنّ العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره، لأنّه عاشق للكمال الحقيقي فهو لايؤثر شيئاً على عرفانه و عبادته للحق تعالى لذاته، لا لرغبة في الثواب و لا لخوف من العقاب، بل لأنّه مستحق للعبادة.

فإرادة العارف و عبادته له يتعلقان بالحق الأول لذاته، و إن تعلّقا أحياناً بغيره فيكون ذلك التعلق لأجل الحق أيضاً؛ كما ذكرنا[۲] أنّ غرض العارف من العبادة رياضة لقوى[۳] نفسه ليجرّها بالتعويد إلى جناب الحق؛ و ليس جرّ القوى إلى جناب الحق هو الحق تعالى، بل العارف هو الذي يقصد الحق و يطلبه بالذات و إن قصد غيره فبالعرض لأجل الحق تعالى[٤].

و جمهور الخلق غير العارفين[٥] مقصودهم من الزهد و العبادة ليس هو الحق بل هو الثواب و الخوف من العقاب، و يكون الحق واسطة في ذلك.

و المستحل توسيط الحق مرحوم لأنّه لم يطعم لذة البهجة فيستطعمها[٦] بل أنسه مع اللّذّات الجسمانية و الشهوات الظلمانية.

و قد قيل في الوحي الإلهي لداود عليه السلام: «يا داود مَن أظلم مِمّن عبدني لجنة أو نار و لو لمأخلق الجنة و النار لمأكن أهلاً لأن أُعبَد!».

[درجات العارفين المرتّبة و ما يعرض لهم في كل مرتبة من الأحوال]

و أمّا ذكر درجاتهم المرتّبة و ما يعرض لهم في كل مرتبة و درجة من الأحوال من أوّلها إلى آخرها:

فهو أنّ أول درجاتهم المرتّبة بحسب حركاتهم هي الإرادة؛ فإنّها المبدأ

---

۱. برگرفته از الإشارات و شرح آن (همان، ص ۲۷۵) با شرح و تفصيل و تنظيم شهرزوری.
۲. ب: ذكرناه.
۳. ب: بقوى.
٤. د: ـ و يطلبه بالذات و إن قصد غيره فبالعرض لأجل الحق تعالى.
٥. د: عارفين.
٦. الإشارات، ص ۱۵۲: فيستطعمها؛ ن: فيتطعمها؛ د: يستعطمها؛ ب: فيطعم.

القريب للحركة. و علة حصول الإرادة تصوّرُ الكمال الذاتي الخاص بالواجب لذاته الفائض على كل قابل مستعد بحسب استعداده؛ مع التصديق بوجوده على طريق الجزم و سكون النفس، سواء كان ذلك التصديق اليقيني حاصلاً بالبرهان أو بالتقليد، فإنّه يوجب تحريك الطالب لطلب ذلك الفيض[١].

فلا جرم كانت الإرادة المترتّبة على هذا التصديق هي ما يعتري المستبصرَ باليقين البرهاني، أو الساكنَ النفس إلى العقد الإيماني، رغبةً في الاعتصام بالواجب لذاته و الجواهر العقلية الثابتة التي لاتزول و لاتتغير؛ فهي السبب في حركة النفس إلى العالم العقلي و النور الإلهي[٢].

و غايتها هو أن ينال من روح الاتصال من ذلك العالم بقدر إمكانه و استعداده؛ و قد عرفت في كتاب النفس[٣] أنّ الحركة الإرادية الحيوانية لها أربع مبادئ مترتّبة: فالأول، هو الإدراك؛ و ثانيها، الشوق؛ و ثالثها، العزم المسمى[٤] بالإرادة الجازمة؛ و رابعها، القوى المؤتمرة[٥] المنبثّة في الأعضاء. و هذه الحركة لمّا كانت إرادية غير حيوانية كان لها من المبادئ ثلاثة: الإدراك و الشوق و العزم، و هو المسمى بالإرادة دون الحركة الرابعة الذي هو ائتمار[٦] القوى المنبثّة في الأعضاء المختصة بالحركات الجسمانية التي لاتوجد في الحركات الإرادية المذكورة.

فإذا حصلت الإرادة الجازمة للمريد الطالب للترقي[٧] في درجات الكمال، وجب عليه الرياضة التي هي في الدواب عبارة عن منعِها عن الإقدام على الحركات الغير المرضية، و تعليمها الحركات المرضيّة و صيرورتها[٨] ملكة مستقرة و عادة مستمرة؛ و هي في الإنسان عبارة عن طاعة القوى الحيوانية ـ التي هي مبدأ الإدراكات و الأفاعيل ـ للقوة العاقلة بحيث يصير ذلك ملكة ثابتةً، إذ لو لم‌تكن القوى الحيوانية صادرة عن أحكام القوة العاقلة كانت بمنزلة بهيمة

---

١. شرح الإشارات، ج ٣، ص ٣٧٨.
٢. همان، ص ٣٧٩.
٣. همان: في النمط الثالث.
٤. ش: المنتهي.
٥. ش: المرة؛ د: المؤثرة.
٦. د: إيثار.
٧. ش، ب: المترقي.
٨. ش: ضرورتها.

غير مرتاضة تطلب ما تشتهي بحسب التخيل و التوهم المتصور، أو بحسب ما أدّته الحواس[1] الظاهرة إليها؛ فتتحرك بذلك السبب حركات مختلفة بحسب اختلاف شهوتها و غضبها و تستخدم القوة العقلية في تحصيل مراداتها، فحينئذ تسمى «نفساً أمّارةً[2] بالسوء» فتكون مخدومة للعقل المطيع لها عن غلبة اضطراراً. بخلاف ما إذا كانت القوة العقلية قويّةً فراضت تلك القوى الحيوانية و منعتْها عن التخيلات الفاسدة و الأوهام الكاذبة و الإحساسات الزائدة و غير ذلك من الأفعال و الأحوال المُثيرة للشهوة و الغضب، و جعلتْها بكثرة الدربة و التدريج مطيعةً للعقل العملي، منقادةً إلى أوامره، منتهية عن مناهيه؛ فتكون القوة العقلية حينئذ «نفساً مطمئنة» تصدر عنها الأفعال و الأقوال على الوجه الأصوب متّفقة غير مختلفة المبادئ و تكون[3] القوى الحيوانية كلها مطيعة و مؤتمرة بأوامرها؛ و يكون بين هاتين الحالتين حالات أخرى مختلفة بحسب غلبة القوة العقلية أو[4] الحيوانية.

فإذا منعت القوة العاقلة[5] القوةَ الحيوانية عن هواها و عصتْها[6]؛ ثم ندمت بعد ذلك فلزمت نفسها سميت «نفسا لوّامة».

[في الرياضات و أقسامها و أغراضها و مايُعين عليها]

فعلم من هذا التقرير أنّ رياضة النفس هي[7] نهيها عن هواها و أمرها بطاعة العقل[8].

و الرياضات تختلف بحسب اختلاف الأغراض العقلية:

فمنها، الرياضات العقلية التي ذكرها الحكماء في الحكمة العلمية و العملية.

---

۱. ش: للحواس.
۲. د: النفس الأمّارة.
۳. ب: فتكون.
٤. ن: و.
۵. د: ـ الحيوانية فإذا منعت القوة العاقلة.
٦. د، ب: غضبها.
۷. ن: هو.
۸. شرح الإشارات، همان، صص ۳۸۰ـ۳۸۱.

و منها، الرياضات السمعية التي ورد بها[1] الأنبياء و الأئمة و هي المسماة بـ«العبادات الشرعية».

و أمّا رياضات العارفين فهي أدقّ جميع أنواع الرياضات و أغمض أصنافها لأنّ حاصل رياضاتهم و غايتها إرادةُ وجه الله تعالى، و طلبُ مرضاته دون غيره من الموجودات، و منعُ النفس عن الالتفات إلى ما سواه تعالى و إجبارها على التوجه إليه، حتى يصير الإقبال غلبةً و الانقطاع عن غيره ملكةً ثابتة لها.

و أنت إذا تأمّلت أنواع الرياضات و أصنافها وجدتها داخلة في هذه الرياضة من غير عكس[2].

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الغاية القصوى من الرياضة هو تحصيل الكمال الحقيقي الذي لايحصل إلّا بحصول أمر وجودی و هو الاستعداد الذي يشترط في حصوله زوال المانع، و الموانع، إمّا أن تكون من داخل، و إمّا أن تكون من خارج؛ فصارت الرياضة موجّهة إلى أغراض ثلاثة[3]:

الأول، تنحية ما دون الحق عن مستنّ[4] الإيثار و هو إزالة الموانع الخارجة.

و الثاني، هو تطويع النفس الأمّارة للنفس المطمئنة، فعند توجه النفس المطمئنة إلى العالم العلوي ينجذب معها التخيل و التوهم مع تشييع[5] سائر القوى البدنية، و هو إزالة الموانع الداخلة التي هي الدواعي الحيوانية.

و الثالث، تلطيف السرّ و هو عبارة عن تهيّؤ النفس للانتقاش بالصور العقلية و قبولها للإشراقات العلوية بسرعة و هو تحصيل الاستعداد.

و هذه الأغراض الثلاثة يعين عليها أمور[6]:

أمّا الغرض[7] الأول[8]، فيعين عليه شيء واحد و هو الزهد الحقيقي الذي هو

---

۱. ب: وردتها.

۲. همان، ص ۳۸۱.

۳. شرح الإشارات، همان، ص ۳۸۱.

۴. الإشارت، ص ۱۵۳: مستن؛ ب، د: سنن؛ ش: متن.

۵. د: و هو يستتبع؛ ب: تشنيع.

۶. شرح الإشارات، همان صص ۳۸۱ـ۳۸۲.

۷. ن: العرض.

۸. ب: + للإشراقات العلوية.

عبارة عن التنزّه عما يشغل السرّ عن الحق تعالى.

و الغرض الثاني، فيعين عليه ثلاثة أشياء:

الأول، العبادة المقرونة بالفكر، لأنّ العبادة تجعل البدن تابعا للنفس، فإذا كانت النفس مع ذلك منصرفة إلى الجناب الأعلى بالأفكار الصائبة الصافية عن شوائب المحسوسات صار الإنسان الذي هذه صفته[١] مقبلاً على الحق بالكلية؛ و إلّا فالعبادة إذا خلت عن الذكر و الفكر كانت وبالاً عليه، كما قال الكتاب الإلهي: ﴿فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون﴾[٢] فإذا[٣] كانت العبادة مقرونة[٤] بالفكر و الذكر، صارت تلك العبادة رياضة لهمم العارف و قوى نفسه لتجرّها[٥] بالتعويد عن العالم السفلي إلى العالم الأعلى الربوبي.

الثاني من المُعينات، الألحانُ الموسيقية فإنّها لا محالة مؤثّرة في جواهر النفوس[٦] فهي معينة على هذا الغرض بالذات و بالعرض: أمّا بالذات فلأنّ النفس عند سماع الألحان المتناسبة تقبل عليها بالكلية متعجبة منها فتذهل عن استعمال القوى البدنية الحيوانية فتتخلص النفس إلى الجناب الأعلى؛ و أمّا أعانتها بالعرض، فلأنّ الألحان الموسيقية توقع الكلام المقارن لها من المنظوم و المنثور موقعَ القبول من الأوهام لما فيها من المحاكاة المائلة إليها النفس بالطبع. و ذلك الكلام المقارن لتلك الألحان إذا كان من أشعار المتألّهين و كلام المستبصرين حاثّاً على تحصيل الكمال الإنساني و طلب العالَم الروحاني فإنّ النفس حينئذٍ تصير مشتاقة متنبهة لتحصيل أسباب السعادات فتقهر جميع القوى الشاغلة و تجعلها مطيعة لها.

الثالث من المعينات، نفس الكلام الواعظ الذي يفيد التصديق الإقناعي فيما ينبغي أن يعمل في أمر المعاد و أحوال السعادات، فإنّ ذلك يجعل النفس مستيقظة متنبهة قاهرة للقوى الحيوانية.

---

١. د: انه؛ ب: مدة؛ نسخه بدل ن: هذه صفته.
٢. سورة ماعون، آية ٤ـ٥.
٣. ش، د: و إذا.
٤. د: ـ مقرونة.
٥. د: لتجره.
٦. د: النفس.

فإذا انضمّ إلى الكلام الواعظ أربعة أمور كانت أبلغ في النفع[١]:

الأول، أن يكون الواعظ زكيّاً، لأنّه كشهادة تؤكّد صدقه بخلاف ما إذا كان الواعظ غير متّعظٍ بوعظ نفسه، فإنّه لاينفع الغير لتكذيب فعلِه قولَه.

و الأمور الثلاثة الباقية تعود إلى نفس القول:

فواحد منها يعود إلى اللفظ، و هو أن يكون بليغاً و هو الواضح الدلالة على كمال المعنى المقصود فحسب.

و واحد منها يعود إلى هيئة اللفظ، و هو أن يكون بنغمةٍ رخيمة ليّنة، فإنّ ذلك يُعدّ النفس إلى سرعة القبول؛ كما أنّ النغمة الشديدة تعدّها للامتناع عن القبول. و لكل صنف من النغمات[٢] المتناسبة تأثير خاص يناسب صنفاً من الهيئات النفسانية؛ و لذلك كان أطبّاء النفوس و خطباؤهم يعالجون بها الأمراض النفسانية.

و واحد منها يعود إلى المعنى، و هو أن يكون مؤدياً إلى التصديق النافع للمريد في طريق سلوكه.

و أمّا الغرض الثالث فيعين عليه أمران[٣]:

الأول، الفكر اللطيف و هو الذي يكون معتدلاً في الكم و الكيف و عند[٤] اعتدال البدن في المآكل و المشارب و غيرهما من الأحوال البدنية الشاغلة عن الإدراكات العقلية؛ فإنّ أمثال هذه الأفكار تفيد النفس هيئة نورانية تُعدّها لإدراك[٥] مطلوبها على الوجه الأسهل.

الأمر الثاني، العشق العفيف الذي منبعه مشاهدة شمائل المعشوق لا سلطان الشهوة؛ فإنّك قد عرفت العشق الحقيقي الذي للعلة الأولى و الجواهر العقلية و النفسية؛ و ما عداه من أنواع العشق فمجازي[٦]، ينقسم:

إلى نفساني: مبدأه مشاكلة نفس العاشق لنفس معشوقه في الجوهر. و

---

١. شرح الإشارات، همان، صص ٣٨٢-٣٨٣.
٢. ن: النغامات.
٣. همان، ص ٣٨٣.
٤. د: ـ عند.
٥. ن: الإدراك.
٦. ن: فجازي.

هذا العشق سببه إعجاب العاشق بشمائل المعشوق التي هي أخلاقه و أوصافه، لأنّها آثار حاصلة عن النفس.

و إلى حيواني مبدأه شهوة لطلب[١] لذة حيوانية. و هذا العشق سببه[٢] إعجاب العاشق بصورة معشوقه[٣] و تخطيط أعضائه و شكله و لونه و غير ذلك من الأحوال البدنية التي توجب[٤] استيلاء النفس الأمّارة بالسوء المستخدمة للنفس الناطقة، و هو المُعين على الفجور في الغالب.

و أمّا العشق النفساني المذكور فهو العشق العفيف و هو الذي يجعل النفس لطيفةً شديدة الشوق، كثيرة الوجد، ذات لين و رقّة، مُعرضةً عمّا سوى المعشوق، مُقبلة بجملتها عليه؛ و ذلك موجب لانقطاعها عن جميع[٥] الشواغل البدنية و إقبالها على الأمور الربانية الحقيقية.

[في الوقت عند الصوفية و إشارة إلى درجات السلوك إلى الله و في الله تعالى]

فإذا بلغ السالكُ إلى هذا الحد من الرياضة و وصل إلى هذا المقام بالمجاهدة، عنت له خلسات[٦] من إطلاع نور الحق لذيذة جداً كأنّها بروق تومض إليه، كما قال تعالى: ﴿يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار﴾[٧] من شدة الخطفات و قوة اللمعان ثم يخمد عنه زماناً.

و تسمى هذه البروق و اللوامع عند الصوفية «أوقاتاً»؛ هكذا ذكره الشيخ الرئيس في الإشارات[٨] و ذكر الشارح[٩] أنّه لاحظ في تسميته بـ«الوقت» قوله عليه السلام[١٠]: «لي مع الله وقت لايسعني فيه مَلَك مقرّب و لا نبي مرسل». و أقول: إنّ هذه الحالة العارضة له عليه السلام التي[١١] سمّاها بـ«الوقت» يجب أن تكون غير

---

١. ن، ش: و طلب.
٢. ن: بسببه.
٣. د: شمائل المعشوق.
٤. ن، د: يوجبها.
٥. ب: ـ عن جميع.
٦. ش: لبس له جلسات.
٧. سورة نور، آية ٤٣.
٨. الإشارات، ص ١٥٤.
٩. شرح الإشارات، همان، ص ٣٨٤.
١٠. ب، د: صلى الله عليه و سلم.
١١. ب، د: الذي.

هذه الحالة المسماة عند الصوفية «أوقاتا»، فإنّ الحالة التي لايسعه فيها ملك مقرب و لا نبيّ مرسل حالة عظيمة شريفة في الغاية لايسع النفس فيها غير الحق.

و أمّا الحالة الثانية فهي أول مرتبة الوجدان، فهي مرتبة المبتدئين الحاصلة لهم في أقلّ زمان، فكيف تكون هي[1] هذه الحالة التي تكاد أن تكون آخر مقامات السالكين؟ بل هذه الحالة التي هي البوارق و اللوامع الأليق[2] أن تكون هي الأوقات المشار إليها بقولهم: «الوقت سيف قاطع»[3] و هي أول درجة الوجدان الحاصل بعد حصول شيء من الاستعداد المستفاد بالإرادة و الرياضات المذكورة.

و لاتزال هذه الأنوار البرقية و الخطفات الإلهية تتزايد بتزايُدِ الاستعداد و تكثر علته[4] كلما أمعن في الارتياض؛ فإذا توغّل فيها فربما تغشاه في غير وقت الارتياض، و يكون في هذه الحالة نظره عن غيرة[5] و سكوته عن حيرة بحيث إنّه كلّما لمح شيئاً من العالم الجسماني رجع عنه إلى العالم الروحاني متذكراً بعض أحواله فيغشاه غاش[6]، فيكاد يرى الحق في كل شيء؛ إلّا أنّه ربما انزعج أحياناً عند مغافصة[7] هذه الأنوار العقلية عن هجومها؛ فإذا دام[8] تواليها بدوام الرياضة زال عنه الانزعاج.

ثم إنّ الرياضة إذا طالت بهذا[9] السالك و اتصل استمرارها و بلغت به[10] مبلغاً مّا، تثبت[11] تلك الأنوار الخاطفة و البوارق اللامعة أحياناً و عند ثبوتها تسمى «السكينة»؛ قال الله تعالى: ﴿هو الذي أنزل السكينة في قلوب المؤمنين﴾[12]. و يدوم حينئذ ابتهاجُه بذاته و استمتاعه بها و بما فوقها. ثم لايزال دوام السكينة

---

۱. ش: ـ هي.
۲. د: فالأليق.
۳. مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٤، كلمة التصوف، ص ١٣٦: فقالوا: «الوقت سيف قاطع».
٤. ن: عليه.
٥. ن: عبرة.
٦. نسخه بدل ن: عاشق.
٧. ن: معافصة.
٨. ش: هجومها و أدام.
٩. د: بهذه.
١٠. د: ـ به.
١١. د: ـ تثبت.
١٢. سورة فتح، آية ٤.

و استمرار الرياضة به إلى تمامها، فإذا تمّت رياضة العارف و وصل إلى مطلوبه من الاتصال بالجواهر العقلية، فيستغني عنها بعد أن يصير سِرّه كمرءاةٍ مجلوّةٍ يحاذي به شطر الحق؛ فتتوالى عليه اللذّاتُ العقلية و المسّرات الروحانية و فرح بنفسه لِما حصل فيها من آثار الحق فيكون له نظرانِ: نظرٌ إلى الحق، و نظرٌ إلى نفسه، فهو لذلك[1] متردِّدٌ.

ثم لايزال الفيض متوالياً عليه ثابتةً لديه[2] إلى أن يغيب عن نفسه، فيلحظ جنابَ القدس فقط؛ و إن لحظَ نفسه فمِن حيث هي لاحظةٌ للحق[3] لا من حيث هي [متنقشة متزيّنة][4] به[5] و هذه الملاحظة لا تنافي غيبة النفس عن ذاتها و ملاحظتها جناب الحق. و هذه الملاحظة دون الملاحظة السابقة التي ذكرنا أنّها ملاحظة للنفس من حيث هي [متزينة][6] بالحق تعالى فهي مبتهجة بذاتها.

و هذا[7] الابتهاج و إن كان سببه الحق الأول فهو إعجاب بالنفس متوجه[8] إليها فيكون السالك متوجّهاً إلى نفسه تارة، و إلى الحق أخرى، فيكون لذلك متردّداً. و في مسألتنا هذه يكون متوجهاً إلى الحق بالكلية، إلّا أنّه يلحظ نفسه من حيث هو لاحظ المتوجّهَ إليه و ملاحظته[9] المتوجهَ إليه تستلزم ملاحظة المتوجِهِ، فهي[10] غير منفكّة عنها فتكون ملاحظة مجازية.

و هذه المرتبة آخر درجات السلوك إلى الحق تعالي و هي درجة الوصول التام و لميبق بعدها إلّا درجات السلوك فيه تعالى[11] و هي تنتهي عند المحو و

---

١. ش: كذلك.
٢. ب، د: لذاته.
٣. د: لاحظت الحق.
٤. نسخهها: متنعشة متربية؛ الإشارات (ص ٣٨٧): و إن لحظ نفسه فمن حيث هي لا حظة لا من حيث هي بزينتها؛ شرح الإشارات، همان، ص ٣٨٧: اللاحظ من حيث هو لاحظ كونه لاحظاً فقد لحظ نفسه؛ إلا أنّ هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها، لأنّه كان هناك لاحظاً للنفس من حيث هي متنقّشة بالحق متزيّنة بزينة حصلت لها منه.
٥. د: ـ به.
٦. نسخهها: متربية؛ شرح الإشارات: متزينة.
٧. ش: هو.
٨. د: و توجّه.
٩. د: ملاحظة.
١٠. ش: ـ فهي.
١١. د، ش: ـ درجة الوصول التام و لميبق بعدها إلّا درجات السلوك فيه تعالى.

الفناء[١].

و تحقيق هذا أنّ عظماء الصوفية يزعمون أنّ تكميل الناقصين إنّما يكون بأمرين:

أحدهما تخلية و تزكية، و هو خلوّ القلب عمّا سوى الله و هو أمر سلبي قد تقدّم ذكره.

و ثانيهما تحلية، و هي[٢] تحلية القلب بالأمور الوجودية التي هي نعوت الإلهية و صفات الربوبية، و هي ليست بأقلّ من درجات التخلية عن الأخلاق الذميمة العائدة إلى الأوصاف العدمية؛ و تفصيلها على سبيل الإجمال أنّ العارف إذا تخلّى عمّا سوى الله و انقطع عن نفسه ثم اتصل بالحق تعالى فإنّه يرى كل قدرة مستغرقة في القدرة الإلهية المتعلقة بجميع المقدورات و كذلك كل إرادة و علم مستغرقٌ في إرادته و علمه المحيط بجميع الأشياء.

و بالجملة، كل وجودٍ و كمالٍ للوجود فهو صادرٌ عنه و [فائض عنه[٣]] و محيط به و مشتمل عليه؛ فيصير الحق تعالى بصرَ هذا العارفِ و سمعَه و يدَه و رِجلَه و قدرتَه، كما جاء في الخبر أنّه «لايزال العبد يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أحبّه فإذا أحببتُه صرتُ بصرَه الذي يبصر به و سمعَه الذي يسمع به و يدَه التي يبطش بها»[٤] و كذلك في جميع النعوت و الأوصاف؛ فيصير السالك العارف حينئذ متخلّقاً بأخلاق الحق، و يشاهد تكثُّرَها بالقياس إلى الموجودات الممكنة، و اتحادَها بالنسبة إلى مبدأ الكل الواحد من جميع الوجوه؛ فإنّك قد علمت فيما قبل أنّ علمه و قدرته و إرادته و غير ذلك من الصفات الإضافية عين[٥] ذاته و أنّ الوجود الذاتي إنّما هو له دون غيره من أنواع الممكنات؛ فعلم[٦] من ذلك أنّه ليس في الوجود صفاتٌ مغايرة للذات و ليس هناك ذات توصف بالصفات، بل الكل

---

١. شرح الإشارات، صص ٣٨٤ـ٣٨٧ با تصرف به تقديم و تأخير و حذف و اضافه و آميختن متن و شرح و شرح و تفصيل شهرزوری.
٢. ن: ـ هي.
٣. همهٔ نسخه‌ها: قاهر له
٤. الكافي، ج٢، ص ٣٥٢ صحيح البخاری، ج٧، ص ١٩٠.
٥. ب: عن.
٦. ن، ش: فتعلم.

شيء واحد لا شيء غيره[1].

[في الفناء في التوحيد]

فإذا انتهى السالك إلى هذا المقام لم‌يبق هناك واصف و لا موصوف و لا سالك و لا مسلوك و لا عارف و لا معروف، و يسمى هذا المقام «مقام الاتحاد و الوقوف».

و يجب أن تعلم أنّ غرض العارف من المعرفة إذا كان نفس العرفان فليس عند عظماء هذه الطائفة من الموحّدين، لإرادته مع الحق غيرَ الحق تعالى؛ فإنّ العرفان غير المعروف لا محالة، فيكون حاله كحال المبتهج[2] برتبة[3] ذاته و إن كان بالحق؛ و إن كان غرضه من المعرفة نفس الحق الأول و غاب عن نفسه فقد غاب عن العرفان الذي هو عبارة عن حالة ذاته، فهذا العارف هو الواجد للعرفان كأنّه لم‌يجده بل يجد المعروف لا غير.

فهذا هو العارف المحقق الواصل إلى ذات الحق الأول تبارك و تعالى و هي آخر درجة الوصول إلى الحق، و لم‌يبق بعدها إلّا درجات السلوك فيه و هي درجات التحلية بالأمور الوجودية التي هي الأوصاف الإلهية.

و هذه الدرجات متناهية بالنسبة إلى قوى السالكين من البشر، لأنّ آخرها هو الفناء في التوحيد و هو الاتصال التام بالحق و السلوك فيه و الاستغراق في مشاهدته مع الغيبة عن الشعور بذاته غير متناه[4] بالنسبة إلى شدة نوريته الغير المتناهية.

و لايمكن التعبير عن هذه الدرجات العظيمة و المراتب الجليلة لكون العبارات إنّما هي موضوعة للمعاني المتصوّرة لأرباب اللغات بالقوى البدنية الخيالية و الوهمية المخزونة في الحافظة المتذكرة. و هذه الدرجات لايمكن أن

---

١. كل مطلب برگرفته است از شرح اشارات، ج٣، صص ٣٨٩ـ٣٩٠ و براى فهم بهتر مطلب به آن رجوع شود.

٢. د: المبتهج؛ ن: المبيح (نسخه بدل: المنح)؛ الإشارات، ص ١٥٥: التبجح (نسخه بدل: التبهج).

٣. ن: بربية (نسخه بدل، ب: برتبة)؛ الإشارات، ش: بزينة (نسخه بدل الإشارات: برتبته).

٤. د: متناهية.

يصل إليها إلّا السالك الغائب عن ذاته لاستغراقه بالحق، فكيف يمكن أن يعبّر عنها بالعبارات اللفظية المحتاجة إلى الآلات الجسمانية و القوى البدنية[١]؟ فوضع الألفاظ لتلك الدرجات و التعبير عنها بالعبارات محال. و ما أحسن ما عبّر الشيخ الرئيس عن هذا بقوله: «فإنّه لايفهمها الحديث و لايشرحها العبارة و لايكشف المقال عنها غير الخيال»[٢].

و من أحبّ أن يتعرّفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، و من الواصلين إلى العين[٣] دون السامعين للأثر؛ فإنّ ما يمكن أن يعاين بعين اليقين لايمكن أن يعاين بعلم اليقين المفتقرِ إدراكه إلى القوى البدنية و الألفاظ اللغوية[٤].

و بعض الحكماء و الصوفية يجعل مراتب[٥] الوصول ثلاثة، لأنّ السالك إذا قطع العلائق البدنية و الشواغل الحسية و داوم على الذكر الدائم زماناً، فتأتيه البوارق و الخواطف و تتوالى عليه حتى يكثر عليه ورودها ثم تثبت و تصير سكينة.

و لايزال في الزيادة حتى يصل إلى المرتبة الثانية و هي الحرق[٦] و[٧] مشاهدة النفس مجردة عن جميع الأقطار و الجهات.

ثم لايزال في الترقي و الازدياد حتى يبلغ المرتبة الثالثة، و هي الطّمس، أي انطماس النفس في الأنوار المجردة و محوها فيها، و أنت لايخفى عليك هذه المراتب الثلاثة بعد إحاطتك بما ذكرناه من قبل.

[كلام السهروردي في الأنوار الواردة على إخوان التجريد]

و ذكر الشيخ الإلهي في حكمة الإشراق بعد أن ذكر أصناف الأنوار الواردة على إخوان التجريد أنّ أعظم الملكات الحاصلة للسالكين ملكة موت ينسلخ

---

١. د: ـ البدنية. ٢. الإشارات، ص ١٥٦.
٣. د: الغير.
٤. شرح الإشارات، صص ٣٨٧ـ٣٩١ با تصرف به تقديم و تأخير و حذف و اضافه و آميختن متن و شرح و شرح و تفصيل شهرزوری. ٥. ن، ب: مرآت.
٦. ب: الحروف. ٧. : + هي.

النور المدبِّر عن الظلمات البدنية انسلاخاً غير خال عن بقية علاقة، إلّا أنّه يبرز إلى العالم العلوي و النور الربوبي و يتعلق بالأنوار المجردة العقلية، و حينئذ يرى جميع الحُجُب النورية بالنسبة إلى نور الأنوار كأنّها شفافة، و يصير كأنّه موضوع في النور المحيط.

قال: و هذا المقام عزيز جدا حكاه أفلاطن و هرمس و كبار الحكماء عن أنفسهم؛ و كذلك صاحب هذه الشريعة و غيرهم من المنسلخين عن النواسيت[1].

و ذكر في المطارحات أنّ السلّاك حصلت لهم في حال التعلّق البدني أنوارٌ مُلِذّة في غاية اللذة من إفاضات[2] الجواهر العقلية: فللمبتدئ نور خاطف، و للمتوسط نور ثابت، و للفاضل نور طامس و مشاهدة علوية[3].

ثم ذكر أنّ بعضهم توهم أنّ حصول هذه الأنوار المذكورة و غشيانها[4]، إنّما هو لاتصال النفس بالحق الأول تعالى، و أنت فقد عرفت بطلان الاتحاد المذكور؛ اللّهم إلّا أن يعنى به حالة روحانية تليق بالمفارقات العقلية ـ كما ذكرناه قبل ـ من غير أن يفهم منه اتصالٌ جرمي و امتزاجٌ جسماني أو بطلان [إحدى][5] الهويتَين و توهّمُ الحلول نقصٌ و جهل، إلّا أن يعنى به أمرٌ آخر[6] و هو أنّ النفس و إن لم تكن في البدن فبينها و بينه علاقةٌ شوقية شديدة، فهي لذلك تشير إلى البدن بـ«أنا» حتى ظنّ أكثر الخلق أنّ الأبدان هي ذواتها، لنسيانها أنفسها، كما قال تعالى: ﴿أنّ اللّه يحول بين المرء و قلبه﴾[7] و قوله تعالى: ﴿نسوا اللّه فأنساهم أنفسهم﴾[8] و إذا كان كذلك فيمكن أن يحصل لبعض النفوس مع الحق الأول علاقةٌ شوقية عشقية نورية بحيث يحكم عليها شعاعٌ طامس منه، يمحو عنها الالتفاتُ إلى غيره تعالى؛ فحينئذ تغيب عن ذاتها و غيرها[9] ما عدا

---

۱. حكمة الإشراق، ص ۲۵۵.
۲. د: إضافات.
۳. المشارع و المطارحات، ص ۵۰۱.
۴. ش: رغباتها؛ د: عيانها.
۵. نسخه‌ها: أحد؛ المشارع: إحدى.
۶. ش: به امتزاجه.
۷. سورهٔ أنفال، آيهٔ ۲۴.
۸. سورهٔ حشر، آيهٔ ۱۹.
۹. د: غير.

الحق: فتشير إلى الحق بـ«أنا» إشارةً روحانية، فيستغرق الأنّيات[1] في النور الأول القاهر الغير المتناهي شدّةً[2].

و الفاضل[3] المتألّه هو الذي يصير بدنه كقميصٍ يخلعه تارة و يلبسه أخرى، فإن شاء عرج إلى عالم النور البحت و إن شاء ظهر في أيّ صورةٍ أراد.

و أمّا القدرة الحاصلة لإخوان التجريد من خوارق العادات فسببها شروق الأنوار عليهم من العالم الأعلى؛ فإنّ الحديدة الحامية[4] يكسوها مجاورة النار هيئة الإحراق و الإضاءة، فكذلك النفس الناطقة من عالم الملكوت إذا حصّلتْ الكمالَ العقلي و استعدّت بما اكتسبته من المناسبة لشروق الأنوار القدسية و اكتستْ لباسَ النور و البهاء أثّرتْ في هذا العالم تأثيرات مختلفةً في الكم و الكيف بحسب قبولها لآثار ذلك العالم، فتومي إلى الشيء فيحصل، و تشير فيوجد، و تتصور فيقع على حسب ما تصورت[5].

[في ما يصدر عن إخوان التجريد من خوارق العادات]

و لنذكر شمةً ممّا يصدر عن إخوان التجريد من خوارق العادات:

فاعلم أنّه[6] قد يشاهد من الأنبياء و الأولياء أفعال و أقوال خارقة للعادة كحصول زلازل و طوفانات و هلاك أمّة و استنزال عقوبات و استسقاء العطشى و استشفاء المرضى و طاعة عجم الحيوانات و خضوعها لهم و غير ذلك من إنذاراتهم بالأمور الغيبية و غيرها.

و لنقدّم لذلك مقدمة فنقول: إنّك قد علمت أنّ النفس الناطقة المتعلقة بالبدن غير منطبعة فيه، مع كون البدن خاضعاً لها؛ ثم الأوهام مؤثّرة في كثير من الأشياء، فإنّ الماشي على جذع شديد الارتفاع قليل العرض لايزال وهمه يخوّفه من السقوط إلى أن يتمّ انفعاله عن تصور وهمه و تخويفه فيسقط، و لو

---

١. نسخهها: فيستغرق الإثبات (د: للإثبا)؛ المطارحات: فستغرق الإنّيات.
٢. المشارع و المطارحات، صص ۵۰۱ـ۵۰۲. ٣. المشارع: الحكيم.
٤. د: المحمية.
٥. المشارع، ص ۵۰۳ با تصرف به حذف و توضيح و تفصيل شهرزورى.
٦. ش: أنّ.

كان على قرار من الأرض لم‌يكن ذلك.

و كذلك التوهم قد يغيِّر مزاجَ البدن، إمّا دفعةً أو على التدريج فتنقبض أرواحه الحيوانية تارةً و تنبسط أخرى و لذلك يصفرّ لونه و يحمرّ، حتى أنّه ربما يؤدي هذا التغير إلى مرض البدن الصحيح و صحة البدن السقيم.

فالأمزجة[۱] لا محالة متأثرة من الأوهام العامية أو بأوهام مؤثِّرة في بدو الفطرة تأثيراً شديداً أو مؤثِّرة على سبيل التدريج بالرياضات؛ و إذا كان الأمر كذلك فلايبعد أن يكون لبعض النفوس القوة[۲] الإلهية يتجاوز تأثيرها إلى غير بدنها من الأجسام، فتكون تلك النفسُ لشدة قوتها كأنّها نفس[۳] للعالم مدبِّرة له، فيطيعها الأجسام العنصرية طاعةَ بدنها؛ فكما[٤] كانت النفس مؤثرة في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات[٥] لها، فكذلك تكون مؤثِّرة[٦] في جسم العالَم، لا سيما و قد علمت أنّ الأجسام العنصرية و غيرها مطيعة للمجرّدات. و كلّما ازدادت النفس تجرّداً و تشبّهاً بالمبادئ العقلية ازدادت قوة في ذاتها و مشاهداتها و تأثيراً في غيرها. و إذا كانت النفس لها التأثير[۷] في الأمزجة و الكيفيات التي هي مبادئ الكون و الفساد في هذا العالم، فيكون لها التأثير فيه أيضاً[۸] بكثير من الغرائب و جملة من العجائب، خصوصاً في بعض الأجسام التي[۹] تصير أولى بها لمناسبة له مع بدنه، كملاقاة أو مجاورة أو مقابلة أو غير ذلك.

فإن قلت: كيف يجوز صدور هذه الأشياء عن النفس و العلة لاتقتضي ما ليس موجوداً فيها؟

قلت: قد علمت أنّه لايلزم أن يكون كل ما صدر عن العلة[۱۰] موجوداً فيها، فإنّ الشعاع مسخِّن و ليس هو في نفسه بحارّ.

فلاتتعجب من وجود نفسٍ حصل لها هذه القوة، فتؤثِّر في غير بدنها من

---

۱. د: و الأمزجة.
۲. ن: قوة.
۳. د: ـ لشدة قوتها كأنّها نفس.
٤. ش: و كما.
٥. د: للذات.
٦. د: مدبرة.
۷. د: تأثير.
۸. د: ـ أيضاً.
۹. د: بعض الأقسام إلى أن.
۱۰. د: + شيء يكون.

الأجسام المباينة لبدنها و تتعلق بأبدان أخرى غير بدنِها فتؤثر[1] في قواها كتأثيرها في قوى بدنِ نفسها؛ خصوصاً إذا حصَّلت ملكة قهر[2] القوى البدنية بسهولة فيسهل عليها قهر القوى البدنية[3] من بدن غيرها[4].

و قد تحرك أمثال هذه النفس أجساماً يعجز عن تحريكها كثير من الناس؛ و أنت إذا طربت طرباً روحانياً ربما تعمل أعمالاً تعجز عنها عند زوال الطرب، فكيف بنفس استضاءت[5] بالأنوار الشارقة و العقول المفارقة[6] و طربت[7] باهتزاز علوي و وجدٍ نوري و اتصال بالأفق المبين ذي قوة عند ذي العرش مكين فحرّكتْ حينئذ ما يعجز عنه كثير من النوع؟

و من جملة ما يصدر عن العارفين من الغرائب إمساكهم عن الطعام مدة يعجز عنها الأكثر، لأنّ الإمساك عن الطعام قد يعرض بسبب عوارض إمّا بدنية كما في الأمراض الحادة أو نفسانية كالخوف الشديد.

و ذلك يدل على أنّ الإمساك عن الطعام مع وجدان العوارض الغريبة ليس بمحال لاشتغال النفس عن البدن بالأمر الوارد عليها و جذب قواها معها؛ فإنّك قد عرفت أنّ الهيئات النفسانية و البدنية صاعدة[8] و نازلة عائدة آثار كل واحد منهما[9] إلى الآخر.

فإذا انجذبت النفس إلى جانب جذبت قواها معها، فيرى الإنسان الخائف خوفاً شديداً تعجز قواه عن الأفعال التي كانت تقدر عليها عند عدم الخوف؛ فإذا كان انجذاب[10] النفس إلى عالمها العلوي جذبت معها القوى البدنية فحينئذ تتعطل الأفعال الطبيعية المنسوبة إلى النفس النباتية كالغاذية و توابعها و النامية و المولِّدة، فتبقى المواد المحمودة محفوظة فلايتحلل منها أكثر مما

---

١. د: تؤثر.
٢. د: من.
٣. د: ـ بسهولة فيسهل عليها قهر القوى البدنية.
٤. از عبارت «الجواب الثاني، لو جاز صدور الحوادث» در ص ۳۵۲ تا اينجا از نسخه م افتاده است.
٥. م: استطاب.
٦. د: ـ المفارقة.
٧. ش: فطربت.
٨. م: صادرة.
٩. ش، د: منها.
١٠. ش: اتحاد.

يتحلل من غيرهم من المرضى الذين يعيشون زماناً دون غذاء من خارج، مع كثرة تحلل الرطوبات بسبب الحرارة الغريبة التي فيهم.

فإن قلت: الفرق ظاهر بين الإمساك[1] بسبب الأمراض الحادة و بين غيره؛ فإنّ القوى الطبيعية في الأمراض الحادة تجد من المواد الردية ما يتغذّى به فيكون بدلاً لما تحلل من المريض و أمّا في الخوف و سائر المواضع فغير واجدة لما يتغذّى به؛ فإمكان الإمساك في المرض لايدل على إمكان الإمساك في غيره من المواضع.

قلت: المقصود من ذكر هذه الصور الذي يقع بسببها الإمساك عن الطعام مدةً هو نفس إمكان الإمساك عن الطعام و عدم امتناعه، و اختلاف أسباب وجود الإمساك غير قادح[2] فيما قصدناه من إمكان ثبوته، و ذلك هو الغرض المقصود.

و[3] من خوارق العادات الإنذارات[4] و الإخبارات عن الأمور الكائنة في الماضي و المستقبل. فإنّ الإنسان قد يطلع على الغيب في كثيرٍ من الأحوال حالة النوم، فيكون اطلاعه عليه في غير تلك الحال ممكناً ما لم‌يقم على امتناعه دليل.

[كيفية اتصال النفس الإنسانية بالنفوس الفلكية لتلقّي الأمور الغيبية]

أمّا أنّ الاطلاع على الغيب حالة النوم واقع فتدل[5] عليه التجربة بما نشاهد و نسمع من صحة منامات للغير[6] و بما نجد[7] من نفسه من ذلك، و صحة الإنذارات بالأمور الغيبية الواقعة في الماضي و المستقبل يدل على عالمٍ بالجزئيات كلّها.

و ليس هذه العلوم للنفوس البشرية بذاتها و إلّا لما غابت عنها أبداً، و

---

۱. از اینجا تا عبارت: «مسرورة بالبهجة العظمى أبدأ الآبدين و دهر الداهرين» در ص ۵۴۴از نسخه د افتاده است.
۲. م: لايقدح.
۳. ش: ـ و.
٤. ش: ـ الإنذارات.
٥. م: فدلّ.
٦. ش، ب: الغير.
۷. م: يشاهد و يستمع... يجده.

ليس[1] لها ذلك بحسب القوى الخاصة بها و إلّا لما أمكن تخلّفها عنها[2] في وقتٍ ما و قد تخلفت، فذلك إنّما هو لها لاتصالها بالعالم النفساني الفلكي المنتقش بجميع الكائنات الجزئية و الكلية. فإنّك قد علمت أنّ للأفلاك نفوساً[3] مجردة عن المادة و لها إرادات كلية و جزئية و لها قوى[4] شبيه بقوتنا النظرية و أخرى[5] بالعملمية و لها علوم كلية حاصلة لها عن الجواهر العقلية و لها حركات جزئية و[6] علوم بلوازم حركاتها و للكائنات[7] ضوابط معلومة، كما عرفت تقرير ذلك و بسطه فيما مرّ.

و للنفوس البشرية أن ترتسم بها عند حصول الاستعداد و زوال المانع؛ فإنّ النفوس الناطقة ليس بينها و بين المبادئ العقلية حجاب، بل حجابها شواغل الحواس الظاهرة و الباطنة، كما عرفته.

و للإنسان المستعد الانتقاش[8] بنقوش الكائنات التي في النفوس الفلكية سبيل إلى تخفيف العوائق و تقليل الشواغل بالرياضات و المجاهدات، فيصل[9] أمثال هذه النفوس أحياناً بالنفوس الفلكية في حال اليقظة كاتصال غيرها في حال النوم و يحصل لها العلم بالكائنات الماضية و المستقبلة، كما فصّلناه فيما تقدّم.

و إذا عرفت أنّ النفس و قوى البدن متنازعة متجاذبة فكلما انجذبت النفس إلى شيء من القوى البدنية اشتغلت عن باقي القوى الأخرى، و كذا إذا توجهت إلى جانب القدس اشتغلت عن البدن و قواه حتى أنّ المتوغل في الأفكار يتحير جميع قواه و تتعطل عن إدراكاتها.

و لمّا كان الحس المشترك هو الذي ينطبع فيه مُثل جميع المحسوسات الظاهرة فتُحَسّ[10] مشاهدةً كيف ما كان الارتسامُ من أسباب ظاهرة خارجة أو

---

١. ن: ليست.
٢. م: ـ عنها.
٣. م: اللأفلاک نفوسُها.
٤. م: شيء.
٥. م: آخر.
٦. ب: ـ و.
٧. ش: الكائنات.
٨. ن: الانتقاش.
٩. ن: فيصل.
١٠. ن: فتحسن.

من أسباب داخلة كما يعرض للمصروعين و الممرورين من مشاهدة صور و أشياء لا وجود لها في الخارج و إلّا لشاهدها كل سليم الحس و ليست بمعدومة فإنّ المعدوم لايمكن أن يشاهده أحد، فهي من أسباب داخلة و هي القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال أو من سبب مؤثر في سبب باطن كالنفوس التي تتأدى الصور بسبب المتخيلة القابلة لتأثيرها إلى الحس المشترك.

فالقوة[١] المتخيلة المتصرفة في خزانتي الخيال و الوهم تنقش[٢] الحس المشترك في حال تعطل الحواس الظاهرة بما في هاتين الخزانتين من الصور و المعاني، كما كانت المتخيلة تنتقش في معدن التخيل و التوهم من الحس المشترك، كما يكون بين المرايا المتقابلة من انطباع ما[٣] في كل واحد منهما في الآخر.

[موانع اتصال النفس بعالمها لتلقّي المغيّبات]

و إنّما لم يدم انتقاش الحس المشترك من القوة المتخيلة لشيئين:

أحدهما عقلي و وهمي يشغل الفاعلَ الذي هو المتخيلة عن النقش[٤] لاشتغالها في خدمة النفس و اتباعها لها في الأفكار و الأحوال.

و ثانيهما حسي ظاهر يشغل القابل[٥] الذي هو الحس المشترك، فإذا فتر[٦] أحد الشاغلَين العقلي و الحسي و سكن[٧] فربما عجز الشاغل الآخر عن الضبط:

أمّا سكون الشاغل الحسي فكما[٨] في النوم، فإنّ سكون الحس الظاهر الذي هو[٩] أحد الشاغلين فيه ظاهر.

و أمّا سكون الشاغل الثاني العقلي فيه فلأنّ القوى الطبيعية إذا توجهت

---

١. ش: و القوة.
٢. ش: تنتقش.
٣. ش: ـ ما.
٤. ش: النفس.
٥. م: الفاعل.
٦. ب: أمر.
٧. م: ـ و سكن.
٨. ب: كما.
٩. م: الحواس الظاهرة التي.

في حال النوم إلى إصلاح أمر الغذاء و هضمه و طلب الراحة فتجذب النفس إلى جهتها لأمرين:

الأول أنّ النفس لو اشتغت بأحوال ذاتها و لم تنجذب إلى جهة القوى لشايَعتْها تلك القوى، فاشتغلت عن تدبير البدن و إصلاح أمر الغذاء فاختل أمر البدن، و النفس بالطبع مجبولة على تدبيره فيجب انجذابها إليها عند النوم.

الأمر[١] الثاني أنّ النوم أشبه بالمرض منه بالصحة، لكون النوم من الأحوال العارضة للحيوان لأجل تدبير بدنه و إصلاح أحواله، و النفس في حال المرض مشتغلة بمعاونة القوى الطبيعية، فهي غير متفرغة لفعلها الخاص بها، إلّا إذا عادت الصحة إليها.

فإذا سكن هذان الشاغلان في حال النوم فيقوى سلطان المتخيلة على نقش الحس المشترك الذي لا مانع له عن قبول النقش؛ فتنتقش[٢] فيه الصور المرتبة[٣] على سبيل المشاهدة، و لهذا لايخلو النوم عن رؤيا لكن النفس لاتحفظه أحياناً.

و أمّا سكون الشاغل الثاني العقلي فكما إذا استولى على الأعضاء الرئيسة مرض، فإنّ النفس تنجذب كل الانجذاب إلى جهته و ذلك الانجذاب شاغل لها عن الضبط الذي لها؛ فحينئذ يضعف أحد الضابطين، و تقوى المتخيلة على نقش الحس المشترك بالصور و المعاني التي في الخزانتين لضعف[٤] أحد الضابطين[٥] المذكورين. و كلما كانت النفس أضعف كان انفعالها عن المحاذيات أكثر، و كلما كانت أقوى كان انفعالها أقل و كان ضبطها للجانبين أشد؛ فلم يمنعها الاشتغال ببعض القوى البدنية كالشهوة مثلا اشتغالها بغيرها كالغضب، فإنّ النفس القوية يكون اشتغالها عما يشغلها عن فعل آخر أقل و يفضل منها لذلك الفعل الآخر فضلة أكثر، فإذا كانت مع ذلك

---

١. ب: و الأمر.
٢. ن: فنقش.
٣. م: المرئية.
٤. ب: ليضعف.
٥. ش: و تقوى المتخيلة على نقش الحس المشترك ... الخزانتين لضعف أحد الضابطين.

مرتاضة كان احترازها و تحفظها عما يُبعِّدها عن مطلوبها و يُقرِّبها[١] منه أقوى.

فالنفس الناطقة لا مانع لها عن الاتصال بعالمها إلّا استغراقها بتدبير البدن و التصرف، فإذا تحققت العلاقة البدنية بالرياضات و المجاهدات سهل عليها الاتصال بذلك العالم الروحاني؛

[أسباب اتصال النفس بعالمها لتلقي الأمور الغيبية]

فإمكان اتصال بعض النفوس بعالمها:

إمّا لقوة لها في أصل الفطرة كما للأنبياء عليهم السلام، فإنّهم لقوة نفوسهم لايكون اشتغالهم بالأمور البدنية مانعاً لهم عن الاتصال بذلك العالم المفيض للعلم الغيبي لا يقظة و لا نوماً.

و إمّا القوة مكتسبة كملكة الأولياء الحاصلة لهم بالاكتساب و الرياضات.

و إمّا لضعف ضروري في العائق كالنوم الضروري.

أو لضعف فطري في العائق، كما يكون فيمن ضعفت آلاته البدنية؛ فإنّ أمثال هذا الشخص يكون اشتغال النفس التي له بتدبير بدنها قليلاً فيتوفّر فيها[٢] الجانب الآخر.

أو يكون لضعف في العائق[٣] لا فطري و لا مكتسب كما للممرورين المبرسمين[٤] الذين غلبت المرّة السوداء على أمزجتهم الأصلية، و كذلك المصروعين، فإنّ هؤلاء يخبرون[٥] عن الأمور الغيبية في كثير من الأحوال.

و قد يكون الاتصال كسبيّاً[٦] بأمر آخر غير ما ذكرناه، كما يستعين بعض المتكهنين بأشياء يحصل منها للخيال وقفة و للحس حيرة.

فتستعد النفس لتلقي[٧] المغيبات لأنّ العائق البدني ضعف، كما يحكى عن بعض مشايخ التُّرْك أنّه يستعين على إدراك الأمور الغيبية بحركة سريعة و

---

١. ش: تقريرها.
٢. م: في.
٣. ش: العايق.
٤. ن: المسرسمين؛ ش: المترسمين.
٥. ش: لايخبرون.
٦. ب: كسبي.
٧. ش: ليكفي.

دورانٍ شديد لايزال يلهث فيها حتى يقرب من السقوط و يغيب عن الحس فحينئذ يترائى له الأمور الغيبية فينطق بها و يحفظه الحفظة المرتبون لذلك ليبنوا عليه أحوال معاشهم الدنيوي و معادهم الأخروي، و هذا لايخلو عن ضعف فطري.

و قد يستعين بعض المتكّهنه برقص و تصفيق و تطريب مع تدوير الرأس[١] زماناً لتلقي[٢] الغيب؛ و النساء و الصبيان و غيرهما من أرباب الآلات الضعيفة قد يستنطقون بأشياء محيِّرة للبصر بشفيفها و المرعشة له برجرجتها كالبلور المضلع، أو الزجاجة المضلّعة إذا واجهت الشمس[٣] أو المدهشة له بشفيفه[٤] كالبلور الصافي المستدير، أو لطخ[٥] باطن الإبهام بالسواد البراق و الدهن و جعلها مقابل المضيئ و الناظر من الأشخاص المذكورين أو بأشياء تترقرق كالزجاجة المدوّرة[٦] التي ملئت ماءً و وضعت بحيال الشمس أو الشعلة أو بأشياء تمور[٧] كالماء المموج في إناء تمويجاً شديداً إلى غير ذلك من الأعمال و الأفعال؛ فإنّ جميع هذه محيِّرة للحواس موهنة[٨] للقوى مخلّة بها.

و قد يستعينون على تلقّي الأمر الغيبي بالإبهام[٩] بالعزائم و نصب المنادل[١٠] و التخويف بالجن و العفاريت و غير ذلك من الأمور.

و قد يجتمع السببان ضعف العائق و قوة النفس بالتطريب كما في كثير من المرتاضين المجتهدين من ذوي الكدّ و النّصب، و هذا أفضل و أجود مما للكّهنة و الممرورين و المتخيلين، فإنّ ذلك نقص و إخلال بالقوى و إفسادها و تعطيلها و ذلك غير محمود عند الفضلاء.

فكل هؤلاء المذكورين يتوسلون بالأمور التي ذكرناها إلى انتقاش النفس بالأمور الغيبية، و لا سيما إذا وكّلوا الوهم و صرفوه إلى شيء بعينه

---

١. ش: الرق؛ ب: الرؤوس.
٢. ش: ليكفي؛ ب: فيلقى.
٣. م: للشمس.
٤. ب: شفيفة.
٥. م: بسطح.
٦. م: المدكورة.
٧. ش: ـ تمور.
٨. ب: موهبة.
٩. ب: بالإلهام.
١٠. ب: المنازل.

فيتخصص استعدادهم بقبوله من الذوات المجردة العالية.

و اعلم أنّ القوة المتخيلة خلقت بالطبع محاكية لهيئات إدراكية كمحاكاة الفضائل و الخيرات بالصور الحسنة[1] الجميلة و محاكاة الرذائل و الشرور بالصور المذمومة القبيحة، أو لهيئات مزاجية كمحاكاة غلبة السوداء بالألوان السود و غلبة الصفراء بالألوان الصفر، و كذا باقي الأخلاط بما يليق من ألوانها.

و هي مع ذلك سريعة الانتقال من الشيء إلى ضدّه أو مناسبه أو شبيهه؛ و لتخصص كل واحد من هذه الانتقالات سبب جزئي غائب عنّا لايمكننا تحصيله. و هذه القوة لو لم‌تكن على هذا الطبع لم‌يكن لنا ما نستعين به في انتقالات[2] الأفكار[3] بتحصيل الحدود الوسطى و في تذكر الأمور المنسية و المصالح الجزئية التي ينبغي أن تفعل و أن لاتفعل؛ و هذه القوة المتخيلة جبلت على الحركة لاتفتر ليلاً و لا نهاراً فكل سانح خارجي أو باطني فهو محرِّك لها إلى هذا الانتقال المذكور.

اللّهم إلّا أن ينضبط عندها الشيء الذي انتقلت إليه، فحينئذ لاتنتقل إلى غيره زماناً ما.

و للضبط سببان[4]:

أحدهما، قوة للنفس تعارض النفس[5] تعارُضَ السانح و توقف التخيل على ما يشتهيه و يريده و تمنعه عن التجاوز إلى غيره، كما يكون للفضلاء من الحكماء عند شروعهم في أفكارهم، و كذلك لأهل الرأي الرصين و التدبير اللطيف عند تفكرهم في الأمور المهمة.

و السبب الثاني، شدة ارتسام الصورة في الخيال و قوة انتقاشها فيه، فإنّ ذلك من الأسباب الصارفة للخيال عن الانتقال إلى غيره، كما هو الحال[6] في الحواس بالنسبة إلى محسوساتها؛ فإنّ الحس إذا شاهد صورة عجيبة أو حالة

---

۱. ش: الحسية.
۲. ش: سبب جزئي غائب عنّا لايمكننا تحصيله ... الطبع لم‌يكن لنا ما نستعين به في انتقالات.
۳. ش: للأفكار.
۴. ن: شيئان.
۵. ن: للنفس.
۶. ش: للخيال.

غريبة فإنّه يبقى أثرها في الذهن زماناً، لأنّ القوى الجسمانية إذا اشتدت إدراكاتها تقاصرت عمّا وراءها من الإدراكات الضعيفة. فثبات المتخيلة على صورة حيناً و عدم انتقالها إلى غيرها إمّا لتلذّذها[١] بها زماناً و لكثرة تكررها و ورودها عليها أو لوضوح انتقاشها أو لكون ذلك الشيء الثابت[٢] مهمّاً شديداً عندها.

فالسوانح القدسية و الآثار الروحانية العارضة للنفس في النوم أو في اليقظة قد تلمع كالبرق الخاطف، إمّا مع لذة خاطفة كما هو الحال في إخوان التجريد و أرباب الرياضات، و في غير هؤلاء قد تلمع[٣] و تسنح من غير لذة كما في أكثر المنامات.

فالنفس الناطقة إذا قلّت شواغلها الحسية في نوم أو يقظة فيقع لها خلسة إلى جانب القدس فانتقشت بالأمور الغيبية فقد تنطوي سريعاً.

و قد تشرف على الذكر و قد تتعدى إلى الخيال و إلى لوح الحس المشترك الذي هو مظهر جميع المحسوسات الظاهرة و[٤] ينتقش فيه صورة جميلة في غاية الحسن على أتم هيئة و أكمل زينة، فتناجيه بالغيب أو تنتقش صورة الأمر الغيبي على سبيل المشاهدة أو على سبيل كناية[٥] أو نداء هاتف أو على غلبة الظن بالأمر الغيبي.

[أقسام الآثار السانحة في النوم أو في اليقظة]

و بالجملة، الآثار القدسية السانحة في نوم أو يقظة لاتخلو عن أقسام ثلاثة:

الأول، ضعيف لايبقى له أثر في الخيال تذكره[٦] النفس.

و الثاني، متوسط ينتقل عنه التخيل إلى غيره ثم يمكن أن يعود إليه.

و الثالث، قوي تكون النفس عنده ثابتة شديدة القوة بحيث تحفظ ذلك

---

١. ن: لتذذ.
٢. ش: ثابتاً.
٣. م: لاتلمع.
٤. ش: ـ و.
٥. ش: نا خواناالست، ظاهراً: دناية.
٦. ش: تذكرة.

الأثر السانح و لايزول عنها بالنسيان.

و هذه الأقسام الثلاثة لاتكون مختصة بهذه الآثار الروحانية فحسب، بل هي عامة لجميع الخواطر السانحة على الأذهان؛ فإنّ من الخواطر الواردة على الذهن ما لاينتقل عنه و منها ما ينتقل عنه الذهن و ينساه. و ينقسم هذا القسم إلى قسمين:

أحدهما، ما يمكن عوده إليه على القرب بالتحليل.

و ثانيهما، ما لايمكن عوده إليه على القرب[١].

[في الرؤيا والتأويل و التعبير]

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ ما يبقى من الآثار السانحة من الكلام محفوظ في النوم أو في اليقظة فهو إمّا رؤيا صادقة لاتحتاج إلى تعبير، أو وحي صريح[٢] لايحتاج إلى تأويل و هو المعبّر[٣] عنه في الكتاب الإلهي: ﴿منه آيات محكمات هنّ أمّ الكتاب﴾[٤].

و إن بطل الأثر السانح و بقيت محاكياته فهو إمّا رؤيا يحتاج إلى تعبير أو وحي يحتاج إلى تأويل و هو المعبّر عنه في الكتاب بـ«الآيات المتشابهات».

و يختلف التعبير و التأويل باختلاف المواضع و الأشخاص و الأوقات و العادات و الأديان و غير ذلك من الأحوال، لأنّ الانتقالات التخيلية لاتفتقر إلى التناسب الحقيقي بل يكفي فيه مجرد التناسب[٥] كيف ما كان، سواء كان التناسب ظنياً أو وهمياً أو غير ذلك.

و لمّا كان التناسب الغير الحقيقي ممّا يختلف في الشخص الواحد بحسب اختلاف وقتين أو موضعين أو عادتين، فكيف لايختلف الأمور المذكورة بحسب اختلاف شخصين؟ و لهذا السبب قد يختلف التعبير بحسب اختلاف[٦]

---

١. م: ـ بالتحليل و ثانيهما، ما لا يمكن عوده إليه على القرب.

٢. م: صحيح. ٣. ن: المعتبر.

٤. سورة آل عمران، آية ٧. ٥. ش: ـ التناسب.

٦. ش: ـ شخصين و لهذا السبب قد يختلف التعبير بحسب اختلاف.

الحرف و الصناعات و الولايات و المذاهب و الأديان، لاقتضاء كل واحد منها من الإلف و العادة غير ما اقتضاه الآخر.

و لمّا علمت أنّ الحس المشترك مظهر للصور الحسية الظاهرة متعدية منه إليه فلايبعد أن ينعكس من الحس المشترك مرة أُخرى إلى الحواس الظاهرة كالعين و اللمس و الذوق و غير ذلك.

و ما يرى من الجن و الغول و الشياطين و العفاريت[1] و غير ذلك من الأنواع و الأصناف فهي و إن كان مظهرها الحس[2] المشترك أو بعض تجاويف الدماغ فلها أُسباب باطنة تخيلية.

[في تأثيرات النفوس والأوهام و مبادئها]

و من جملة تأثير النفوس و الأوهامِ الإصابةُ بالعين و المبدأ فيه هيئة نفسانية معجبة تؤثّر في فساد الشيء المتعجَّب منه بخاصية ذاتية موجودة في نفس الشخص المتعجِّب.

و بالجملة، فإنّ التأثيرات[3] الحادثة في هذا العالم لاتخلو عن ثلاثة أقسام:

القسم الأول، مبدأه الهيئات النفسانية المذكورة التي للعارفين[4] و يدخل فيه الإصابة بالعين و كذلك السحر، فإنّه من جملة تأثيرات النفوس و الأوهام.

و الفرق بين نفوس العارفين و السحرة أنّ هيئات نفوس العارفين تستعمل في الخير و أمّا الهيئات المؤثِّرة في[5] نفوس السحَرة فتستعمل في الشر، و تستعين السحرة في وقوع ما [يعملونه][6] من السحر بخواص طبائع الأشياء و الكلام الذي هو كشرط في وقوع السحر في الوجود.

و القسم الثاني، مبدأه خواص الأجسام الأرضية و الأحوال السفلية كجذب المغناطيس للحديد؛ و إذا طحن السندوس[7] و نفخ بالليل تجاه سراج

---

١. ش: العقارب.
٢. ش: للحس.
٣. م: + الغربية.
٤. ن: العارفين.
٥. از اينجا تا آخر كتاب از نسخه ش افتاده است.
٦. نسخه‌ها: يعملوه.
٧. م: السندروس.

رؤي كأنّه نار مشتعلة منتشرة، و أمثال ذلك لاتحصى و لاتعد في هذا العالم و يسمى كل ما يدخل في هذا القسم «نيرنجات».

و القسم الثالث، الطلسمات و مبدأها الأجرام العلوية مع أمزجة أرضية أو قوى نفوس أرضية مخصوصة بأحوال فلكية لمناسبة بين القوى الفاعلة السماوية و المنفعلة الأرضية الموجبة لحصول آثار غريبة في هذا العالم، و هذا العلم مستخرجٌ من علمين: أحدهما النجوم و الآخر الطبّ.

فيجب لطالب هذا العلم أن يبرز في النجوم و طبائع الكواكب و اتصالاتها بوقت الأعمال و الابتداءات مع صحة النية و جزمها و إزالة الشك و التردد و لايقصر[1] في تحصيل الآلات و الأدوات المحتاج إليها في تصحيح الأعمال.

---

١. ب: لا تقصير.

الفصل السابع عشر

في الجن و الشياطين و المرَدَة و العفاريت و الغول و شق[1] و النّسانيس[2] و بالجملة في تحقيق ماهية الأرواح السفلية الساكنة تحت فلك القمر أي التي مظاهرها العناصر الأربعة و مركباتها و تحقيق أحوالهم و نتبعه بشمة[3] من أحوال الأرواح العلوية التي مظاهرها الأفلاك و الكواكب بحسب الوسع و الإمكان و المستعان بالرحمن

اعلم أنّ الحكماء المتقدمين و المتأخرين اختلفوا في ثبوت الجن و الشياطين و نفيهم على قولين:

[القول الأول و هو إنكار الجنّ]

فذكر الفاضل فخرالدين في تفسيره الكبير[4] أنّ النقل الظاهر عن أكثر الفلاسفة إنكارهم، و استدل على ذلك بأنّ الشيخ الرئيس أبا علي بن سينا قال في رسالة الحدود في تعريف الجن، إنّه حيوان هوائي يتشكل بأشكال مختلفة. ثم قال: و هذا إنّما هو شرح الاسم. فقوله: «هذا شرح الاسم» يدل على أنّ هذا الحد

---

١. م: ـ شق.

٢. م: النسناس.

٣. ب: يتبعه شمة.

٤. التفسير الكبير، ج ٣٠، ص ١٤٨، ذيل تفسير سورة جن.

شرح للمراد من هذا اللفظ، و ليس لهذه الحقيقة وجودٌ في الخارج.

و هذا الاستدلال ضعيف[١]، فإنّ كون هذه اللفظة شرحاً لمفهوم اسم الجن لايدل على عدم حقيقتهم، لجواز أن تكون الحقيقة صعبة الإدراك عسرة التصور عند الأكثر[٢] لعدم حصول الطريق المؤدي إلى الإدراك.

و قوله: «إنّ أكثر الفلاسفة ينفونهم» ليس بنقل صحيح و لا استدلال حق، بل الصواب أنّ القدماء من الفلاسفة أكثرهم قائلون بوجودهم و كلام المعلّم الأول أرسطاطاليس في العلوم الروحانية و تسخير الأرواح العلوية و السفلية يدل على أنّه لايجحد وجودهم، بل الحق أنّ أكثر القدماء قائلون بثبوتهم.

و لعل الجاحد لوجودهم بعض أتباع المشّائين من الباحثين الخالين عن السلوك؛ و أصحاب العلوم الروحانية و أرباب الملل و بعض حكماء الإسلام كلهم يعترفون بوجودهم و أرباب العلوم الروحانية يسمونها «الأرواح السفلية»[٣]؛ و يزعمون[٤] أنّها أسرع إجابة من الأرواح العلوية الفلكية التي هي أبطأ إجابة؛ و الأرواح السفلية و إن كانت أسرع إجابة فهي أضعف فعلاً. و الأرواح العلوية و إن كانت أبطأ إجابة فهي أقوى فعلاً و أتم عملاً.

[المثبتون للأرواح السفلية على أقسام]

ثم إنّ المثبتين للأرواح السفلية المسماة بـ«الجنّ»، منهم من زعم أنّها ليست بأجسام حسية[٥] و لا حالّة فيها بل هي جواهر قائمة بذاتها غير متجزئة[٦].

و قال بعضهم: إنّه لايلزم من قيامها بذاتها و كونِها ليست أجساماً و لا حالّة فيها مساواتها لذات الباريُ تعالى، كما توهّمَ لزومَ ذلك بعضُهم لأنّها سلوبٌ و السلوب لاتقتضي المساواة في الماهية.

و هذا الجواب[٧] إنّما يصحّ على أصول مَن يمنع وجودَ الجواهر العقلية

---

١. اين مطلب از شهرزوری است.
٢. م: الإدراک.
٣. پایان سخن شهرزوری.
٤. همانجا.
٥. همانجا: ـ حسية.
٦. همانجا: ـ غير متجزئة.
٧. سخن شهرزوری.

المجردة عن المادة بالكلية: أمّا على أصول الحكماء المثبتين لها، فالمجردات العقلية مشاركة للبارئ تعالى في أنّها ليست بأجسام و لا حالّة في الأجسام[1] و هي مع ذلك قائمة بذاتها غير متجزئة و لا زمانية. و لايلزم من مشاركتها للبارئ تعالى في هذه الصفات أن تكون مساوية له في تمام الماهية، فإنّ الصفة المختصة التي لايشاركه فيها أحد هو وجوب الوجود لذاته مع كمالية الذات و تمامية و شدة نورية لايمكن أن يتوهّم متوهمٌ أتمَّ و لا أكملَ منه[2].

و هذه الذوات الروحانية و الجواهر القائمة بذاتها المستغنية عن المكان و الزمان المسماة بالجنّ بعضها خَيِّرة، و بعضها شريرة على طبقات كثيرة لايمكن حصرها؛ و كذلك بعضها كريمة[3] حُرّة[4] مُحِبّة للإحسان و الخيرات، و بعضها دنيّة خسيسة مُحِبّة للشرور و الآفات.

و لايتمكن البشر ما داموا في عالم الغربة من حصر أنواعهم و لا معرفة أصنافهم، لكثرة الأنواع و الأصناف الحاصلة في كل طبقة من طبقات عالم المثال، و هي عالمة بالكليات و الجزئيات، قادرة على الأعمال و الأفعال؛ إلّا أنّها تتفاوت في ذلك تفاوتاً عظيماً، فإنّ الأرواح الفلكية عالمةٌ بالكليات و الجزئيات على الوجه الأتم لاتصالها بالنفوس الفلكية العالمة بذلك، و يصدر عنها الخيرات و قد يصدر عنها الشرور أحياناً، عند استعداد المستعدّات لذلك؛ و تظهر في عالمنا هذا و يصدر عنها أعمالٌ كثيرة و أفعال و أقوال عظيمة[5]، و تظهر في صور و أشكال مختلفة و لا تسمى «جنّاً».

و أمّا الأرواح السفلية فإنّها تظهر في عالمنا هذا على صور شتى متنوعة، و تتفاوت في العلوم الكلية و الجزئية و الأفعال و الأعمال الفاضلة و الناقصة بحسب وقوعها في الطبقة العليا و السفلى و المتوسطة؛ فيمكنها أن تسمع و تبصر و تشم و تذوق و تلمس و تعلم الأحوال الجزئية و تفعل الأحوال المخصوصة في عالمنا.

---

١. م: حالّة فيها.
٢. پايان كلام شهرزورى.
٣. ن: كرمية.
٤. التفسير الكبير: ـ حرّة.
٥. همان: ـ أقوال عظيمة.

و لمّا كانت ماهيات هذه الارواح مختلفة بالنوع، فيجوز أن يصدر عنها من الأعمال الشاقة و الأفعال العظيمة ما تَعجز قدرةُ البشر عن ذلك.

و ذكر فخرالدين[1] أنّه لايبعد أن يكون لكل نوع منها تعلقٌ مخصوص بنوع من الأجسام العنصرية.

قال[2]: و كما أنّه دلّت الدلائل [الطبيّة][3] على أنّ المتعلق الأول للنفس الناطقة التي ليس الإنسان إلّا هي إنّما هي الأرواح، و قد عرفت في العلوم الحكمية أنّ الأرواحَ أجسامٌ بخارية لطيفة متولدة من لطائف الأخلاط و تتكون في الجانب الأيسر من القلب؛ و بوسطة تعلق النفس الناطقة بهذه الأرواح تصير متعلقة بسائر أعضاء البدن السارية فيها هذه الأرواح؛ فكذلك أيضاً لايبعد أيضاً أن يكون لكل واحد من هؤلاء الجن و الشياطين تعلقٌ بجزء من أجزاء الهواء بحيث يكون ذلك الجزء هو المتعلق الأول لذلك الروح؛ و بواسطة سريان ذلك الهواء في جسم آخر كثيف يحصل لتلك الأرواح تعلقٌ و تصرفٌ في تلك الأجسام الكثيفة[4].

و لو كان ذلك صحيحاً، لوجب أن يكون الجن مرئيينَ دائماً غير محتجبين[5] عن الأبصار، كما لاتحجب الأبدان التي تعلقت بها الأنفس الناطقة الغير المرئية عن الأبصار لكثافة تلك الأجسام النافذةِ فيها الأهويةُ التي هي المتعلق الأول لأرواح الجن؛ و عدم رؤيتهم يدل على أنّ هذا المذهب لا حاصل له.

[طريقة أخرى في تحقيق أحوال الجن]

و بعض الفضلاء من الحكماء ذكروا[6] في تحقيق أحوال الجن طريقة أخرى، فقالوا: إنّ الأرواح البشرية الناطقة المتعلقة بالأبدان العنصرية إذا فارقت الأبدان ـ و كانت قد ازدادت قوةً و كمالاً بسبب انكشاف[7] الحقائق الروحانية و الأسرار الربانية الموجودة في ذلك العالم ـ فإذا اتفق حدوثُ بدنٍ آخر [مشابهٍ][8]

---

۱. همان.
۲. يعنى رازى، در التفسير الكبير، همان، ص ۱۴۸ ـ ۱۴۹.
۳. نسخه ها: الظنية؛ التفسير الكبير: الطبية.
۴. پايان سخن فخر رازى.
۵. م: محجوبين.
۶. التفسير الكبير، همان: و من الناس من ذكر.
۷. ن: + و.
۸. التفسير الكبير، همان.

للبدن الذي كان موجوداً لتلك النفس المفارقة، فإنّ تلك المفارقة، تتعلق بهذا البدن الحادث و تصير معاونة[1] لنفس ذلك البدن في الأفعال و التدابير المشاكلة[2] الحاصلة لتلك النفس المفارقة مع ذلك البدن، فإنّ الجنسية علة الضم.

فإن كان ذلك المعين[3] من النفوس المفارقة، خيراً يسمى «ملكاً مسدّداً[4]» و تسمى تلك الإعانة «إلهاماً»؛

و إن كان ذلك المعين منها شريراً، يسمّي «شيطاناً غاوياً[5]» و سميت تلك الإعانة «وسوسةً».

و أمّا[6] القول الثاني من أقوال الحكماء في الجن، أنّهم أجسام، و هؤلاء المعترفون بالجسمية اختلفوا على قولين[7]:

فزعم بعضهم أنّ الأجسام مختلفة بالحقيقة و الماهية مشتركة في صفة واحدة و هي [كونها بأسرها حاصلة في][8] الحيّز و المكان و الجهة و الطول و العرض و العمق؛ و الاشتراك في الصفات لايوجب الاشتراك في تمام الماهية، لكون الأشياء المختلفة في تمام الماهية لايمنع اشتراكها في لازم واحد.

و ليس لقائل[9] أن يقول: إنّ الأجسام متماثلة، لكون الجسم من حيث هو جسم له حد واحد.

و ليس لقائل[10] أن يقول: علة تماثل الأجسام أنّ الجسم من حيث إنّه جسم له حد واحد و حقيقة واحدة و حينئذ يلزم من ذلك أن لايحصل تفاوت في ماهية[11] الجسم من حيث هو جسم و إن حصل فإنّما يحصل[12] في المفهوم الزائد على ذلك؛ و لأنّه يمكننا أن نقسّم الجسم إلى اللطيف و الكثيف و العلوي و السفلي، و مورد التقسيم لابدّ و أن يكون مشتركاً بين الأقسام كلّها فيجب أن

---

۱. التفسير الكبير: كالمعاونة.
۲. م: المشاكلة.
۳. ب: + منها.
٤. التفسير الكبير: ـ مسدداً.
۵. التفسير الكبير: ـ غاوياً.
٦. ن: و ما.
۷. همان، ص ۱٤۹.
۸. التفسير الكبير، همانجا، ص ۱٤۹.
۹. همانجا.
۱۰. همانجا.
۱۱. م: ـ الجسم من حيث إنّه جسم له حد واحد و حقيقة واحدة و حينئذ يلزم من ذلك أن لا يحصل تفاوت في ماهية.
۱۲. ب: ـ فإنّما يحصل.

تكون الأجسام كلها مشتركة في الجسمية، و التفاوت الواقع فيها إنّما يكون بسبب الصفات، كاللطافة و الكثافة و العلوية و السفلية.

لأنّهم أجابوا عن هاتين الحجتين[1]:

أمّا الجواب عن الحجة الأولى فلأنّ الجسم من حيث هو جسم له حد واحد و حقيقة واحدة، و هكذا يكون حكم العرض من حيث كونه عرضاً فإنّ له حداً واحداً و حقيقة واحدة؛ فكان يلزم على ما ذكرتموه من الاستدلال أن تكون الأعراض كلها متساوية في تمام الماهية على سياق ما ذكرتموه، و أنتم لاتقولون به و لا واحد من العقلاء.

و الذي يقتضي مذهب الحكماء ـ رضي الله عنهم ـ أنّه ليس للأعراض ما هو قدر مشترك بينها من الذاتيات، فإنّه لو جاز ذلك لكان ذلك الذاتي المشترك جنساً للأعراض التسعة و تلك التسعة أنواعاً لذلك الجنس الذي هو الذاتي العام و أنتم لاتقولون به.

فالأعراض من حيث إنّها أعراض و إن كانت[2] لها حقيقة واحدة لايلزم من ذلك أن يكون بينها ذاتي مشترك فضلاً عن أن تكون متساوية في تمام الماهية؛ ثم إنّ المختلفات قد تتساوى في وصف عارض و ذلك الوصف هو كونه عارضاً لموضوعاتها، و على هذا فمن الجائز أن تكون ماهيات الأجسام مختلفة في تمام الماهية و مع ذلك تكون متساوية في وصف عارض و هو كونها يشار[3] إليها بالإشارة الحسية و حاصلة في المكان و موصوفة بالأبعاد الثلاثة و لا مانع من وجود هذا الاحتمال.

و أمّا الجواب عن الحجة الثانية، أنّه يمكن انقسام الجسم إلى اللطيف و الكثيف و العلوي و السفلي فقد نقضت بالعرض أيضاً، فإنّه ينقسم إلى الكيف و الكم و غيرها من الأعراض، و مع ذلك لايلزم أن يكون هناك قدر مشترك من الذاتي فضلاً عن التساوي في جميع الذاتيات؛ و إذا كان كذلك فلِمَ لايجوز أن يكون هاهنا كذلك أيضاً؟

---

١. همان، ص ١٤٩ ـ ١٥٠.
٢. م: كان.
٣. ن: يشارك.

و إذا عرفت هذا علمتَ أنّ الأجسام مختلفة في الحقيقة و الماهية و لم يوجد مانع يمنع من ذلك؛ و حينئذ لايمتنع أن يكون في بعض الأجسام اللطيفة الهوائية ما هو مخالف لسائر أنواع الهواء في الماهية، و تكون تلك الماهية تقتضي لذاتها علما مخصوصاً و قدرة مخصوصة على أفعال عجيبة؛ فيكون القول بوجود الجن على هذا التقدير ظاهراً[١]؛ و كذلك، القول بكونها قادرة على التشكل بالأشكال المختلفة.

و أمّا القول الثاني و هو قول من قال إنّ الأجسام كلها متساوية في تمام الماهية، و هؤلاء ينقسمون إلى فرقتين[٢]:

إحداهما[٣]، الذين يقولون: إنّ البنية ليست شرطاً للحياة كما ذهب إليه أبوالحسن الأشعرى و أصحابه؛ و حجته أنّه لو كانت البنية شرطاً للحياة فإمّا أن تقوم الحياة الواحدة بمجموع الأجزاء أو تقوم بكل واحد من الأجزاء حياة على حدة.

و الأول، ظاهر البطلان، لامتناع حلول العرض الواحد في المحالّ المختلفة الكثيرة في زمان واحد.

و الثاني، باطل أيضاً لكون الأجزاء التي تألّفَ الجسم منها متساوية في تمام الماهية، و الحياة القائمة بكل واحد منها مساوية للحياة التي قامت بالجزء الآخر ـ و حكم الشيء حكم مثله ـ فلو افتقر قيام الحياة بهذا الجزء إلى قيام الحياة بعينها بالأجزاء الآخر، لحصل هذا الافتقار من الجانب الآخر و ذلك دور ممتنع.

و إن لم يحصل هذا الافتقار، فلايتوقف قيام الحياة بهذا الجزء على قيام الحياة الثانية بذلك الجزء الثاني؛ و إذا بطل التوقف، صحّ كون الجزء الواحد موصوفاً بالحياة و العلم و القدرة و الإرادة و بطل كون البنية شرطاً.

أمّا حجة المعتزلة بأنّه[٤] لابد من حصول البنية لأنّ البنية إذا فسدت بطلت

---

١. التفسير الكبير: ظاهر الاحتمال.
٢. همان، ص ١٥٠.
٣. ن: أحدهما.
٤. م: فإنّه.

الحياة، و إن لم‌تفسد بقيت الحياة موجودة؛ فوجب أن يكـون حـصول البـنية شرطاً للحياة و توقف الحياة عليها.

و هذه الحجة ضعيفة عند الأشاعرة؛ فإنّ الحجة استقرائية محضة و قد عرفت أنّه لايفيد اليقين؛ فلِمَ قلتم إنّ حال ما لم‌يشاهد يكون كحال ما شُوهِد؟ و لأنّ هذا إنّما يتم على مذهب منكري خرق العادات.

و أمّا على مذهب المجوّزين لها، فلايصح.

و أمّا الفرق الذي بينهما هو جعل بعضها على سـبيل الوجـوب و جـعل بعضها على سبيل العادة، فذلك تحكُّمٌ صرف.

و إذا عرفت أنّ البنية ليست بشرط[1] للحياة، فلايبعد أن يخلق الباريُ‌تعالى في الجوهر الفرد علماً بأمور كثيرة و قدرة على أشياء صعبةٍ شديدة شاقة؛ و حينئذ يظهر إمكان وجود الجن سواء كانت أجسامهم لطيفة أو كثيفة، كـبيرة كانت أجزاؤهم أو صغيرة.

و قد عرفت[2] أنّ المعتزلة يقولون: إنّ البنية شرط الحيوة و إنّه لابدّ مـن صلابة البنية ليتصور[3] قدرته على الأعمال الشاقة و الأفعال الشديدة.

و يجب أن تعلم[4] أنّ المعتزلة و الأشاعرة اختلفوا في أنّه هـل يـمكن أن يكون المرئي حاضراً[5]، و الموانع مرتفعة، و الشرائط من القرب و البعد حاصلة، و الحاسة سليمة، و مع ذلك لايحصل الإدراك؟

فالأشعري و أصحابه جوّزوا مع وجود ذلك كله أن لايحصل الإدراك؛ و المعتزلة قالوا: يجب حصول الإدراك عند ذلك.

و حجة الأشاعرة[6] أنّا نرى الكبير صغيراً من مسافة بعيدة، لأنّا نرى من البعد بعض أجزاء ذلك الشيء دون البعض الآخر مع أنّ نسبة البصر و الشرائط

---

١. التفسير الكبير: شرطاً.
٢. همان، ص ١٥١: «القول الثاني إنّ البنية شرط الحياة.
٣. ب: لتصور. ٤. همان، ص ١٥١.
٥. از اينجا تا عبارت: «و أمّا الأشاعرة فإنّهم» در ص ٥٨٢ از نسخه ب افتاده است.
٦. در التفسير الكبير دو دليل از اشاعره نقل شده است.

المذكورة إلى تلك الأجزاء [المرئية][1] كنسبته إلى الأجزاء الغير [المرئية]؛ و ذلك يدل على [أنّه][2] مع وجود الشرائط و سلامة الحاسّة و انتفاء الموانع لايكون الإدراك [واجباً][3].

و أيضاً[4] فلأنّ الجسم الكبير عبارة عن مجموع الأجزاء المتألّف منها؛ فلايخلو إمّا أن تكون رؤية أحد الأجزاء مشروطة برؤية الجزء الآخر، أو لاتكون مشروطة[5]؛ فإن كان مشروطاً لزم وجود الدور لكون الأجزاء متساوية؛ فإذا وجب افتقار هذا الجزء في الرؤية إلى جزء آخر، لزم افتقار رؤية ذلك الجزء إلى رؤية هذا الجزء و ذلك دور ممتنع؛ و إن لم يفتقر، فتكون رؤية الجوهر الفرد على ذلك البعد من المسافة ممكناً. و من المعلوم أنّ ذلك الجوهر الفرد لو فرضناه وحده ـ لايقارنه شيء من الجواهر الأخرى ـ فإنّه لايرى؛ و ذلك يدل على أنّ وجود الرؤية عند حصول الشرائط غير واجب بل يكون جائزاً.

و أمّا حجة المعتزلة على امتناعه، فقالوا: إنّا لو جوّزنا ذلك، لجاز أن يكون بحضرتنا طبول[6] و بوقات و عجائب أخرى من الصور و الأصوات، و لانراها و لانسمعها.

فإذا أورد عليهم بأنّه لِمَ لايجوز أن يكون حال ما غمضنا العينَ انقلبت مياه البحار لبناً، و الثلوج دقيقاً، و الجبال ذهباً و فضة، و التراب مِسكاً و عنبراً، و حدث في السماء ألف شمس و قمر، ثم يُعدِمهما الله ـ سبحانه و تعالى ـ حال ما فتحنا العين! و هؤلاء يصعب عليهم الفرق بين هذين المقامين.

و اعلم أنّ هؤلاء المعتزلة إنّما حكموا بهذه[7] الأحكام، لأنّهم نظروا إلى هذه الأمور المطّردة في مناهج العادات؛ فيزعمون أنّ بعضها واجبة و بعضها غير

---

۱. التفسير الكبير: المرئية؛ نسخه ها: المرتبة.
۲. تصحيح قياسي.
۳. م: حاصلاً؛ ن، ش، د: ـ واجباً؛ التفسير الكبير: + واجباً.
٤. التفسير الكبير: الثاني.
٥. نسخه ها در هر دو مورد: مشروطاً.
٦. التفسير الكبير: طبلات.
۷. م: بهذا.

واجبة، و لم‌يجدوا قانوناً مستقيماً و مأخذاً سليماً في الفرق بين البابين[١]، فلذلك اضطرب الأمر عليهم و تشوّش؛ فالحق أنّه يجب أن يستوي[٢] بين الكل فيحكم على الكل بالوجوب[٣] كما هو مذهب الفلاسفة؛ أو على الكل بعدم الوجوب كما ذهب‌إليه الاشعري.

فهذا هو تفصيل القول فيما ذكره الحكماء و أرباب علم الكلام.

و إذا ثبت جواز وجود الجن[٤]، فأجسامهم و إن كانت قوية كثيفة، إلّا أنّه لايمتنع أن لانراها مع حضورهم على قول الأشاعرة.

و ظهر ممّا ذكرنا أنّ المعتزلة لايقولون بالجن.

[نقد كلام المعتزلة والأشاعرة في الجنّ]

و العجب أنّ هؤلاء المعتزلة مع تصديقهم القرآنَ و الأخبارَ المثبتة للجن و الملائكة، كيف يُنكِرون الجن؟ مع أنّ القرآن أثبت للملائكة أفعالاً عظيمة شاقة فيكون الجن كذلك؛ و هذه[٥] القدرة لاتثبت إلّا في الأعضاء الكثيفة الصلبة فيجب أن يكون الأمر كذلك في الملَك و الجن.

ثم قال فخر الملة و الدين[٦] ـ رحمه اللّٰه ـ بعد أن قرّر ما لخصناه: أنّ الملائكة الكرام الكاتبين، و كذلك الحفظة، حاضرون عندنا أبداً؛ و كذلك الملائكة الموكّلون بقبض الأرواح محضرون مع الخلق و لايشاهدونهم؛ فإن وجب رؤية الكثيف عند الحضور فلِمَ لانراها؟ و إن لم‌تجب الرؤية بطل مذهب[٧] المعتزلة.

و إن كانوا موصوفين بالشدة و القوة مع أنّهم لايوصفون بالكثافة و الصلابة، بطل مذهبهم أنّ البنية شرط الحياة.

و إن أقرّوا بلطافة أجسامهم لكنّها للطفاتها لاتقدر على الأعمال العظيمة الشاقة، فقد أنكروا القرآن؛ فإقرارهم بثبوت القرآن مع إنكارهم الجن عجب عجيب.

---

١. م: هاتين.
٢. التفسير الكبير: يسوى.
٣. ب: بالوجود.
٤. ن: ثبت وجود جواز الجن.
٥. ن: كذلك لأنّ؛ التفسير الكبير: كذلك و هذه.
٦. همان، ص ١٥٢.
٧. ن: مهذب.

و بالجملة، ما ذكروا على صحة مذهبهم شبهة أصلاً، فضلاً عن حجة[1].

و يجب أن تعلم أنّ الحكماء الذين ينكرون وجود الجن ليس لهم حجة برهانية على ذلك و المعتمد عليه هو البرهان؛ و كذلك حكم المعتزلة الجاحدين لوجودهم؛ و كلامُهم فى نفيهم ـ كما عرفته ـ ضعيف[2].

و أمّا الأشاعرة فإنّهم و إن أصابوا في إثباتهم، فقد أخطأوا في كيفية الإثبات و على أيّ وجه يكونون موجودين؛ و لو جاز أن يتعلّقوا ببعض أجزاء هذا العالم لوجب أن يكونوا مشاهدين دائماً في حركاتهم و سكناتهم و أفعالهم.

ثم كيف يتركون[3] تلك الأجسام التي هي المتعلق الأول لأرواح الجن و يتعلقون بأجسام أخرى مخالفةٍ لها في الحقيقة و الماهية؟ و يتشكلون بالأشكال المختلفة و يتحركون فيها بالحركات المختلفة و يفعلون بها الأفعال العظيمة الشاقة التي يعجز عنها البشر و يغيبون و يحضرون إلى غير ذلك من الأحوال؟

ثم كيف يجوز أن تتعلق الأرواحُ بجسم عنصري غير مزاجي، و متبدّدٍ غير ملتئمٍ بسبب وعاء يجمعه، كما للأبدان الحيوانية؟ و الحياةُ الحيوانية إنّما هي بالأرواح الحيوانية و النفسانية و هي إنّما تكون بالحرارة، و الأجسام الهوائية المجاورة للفلك[4] و إن كانت حارة، إلّا أنّ المجاورة للأرض و الماء توجب البرودة و التغير ثم الموجب لتعلق روح معينة بجزء من الهواء دون غيره من الأجزاء المساوية له في الحقيقة و الماهية.

فإن قالوا: إنّ الأفعال الكثيرة المتنوعة و التشكلات المختلفة و التعقلات و الإدراكات المتعددة الصادرة عن الجن إنّما هي لتلك الأجسام فقط دون أنفس[5] عقلية و أرواح روحانية تتعلق بها، فبطلان ذلك ظاهر عند من أدرك من معاني النفس و القوى البدنية أدنى شيء؛ و كيف يتصور على الجسم العنصري

---

۱. پايان كلام منقول از فخر رازى با تصرف شهرزورى به شرح و تفصيل.
۲. از عبارت: «و الموانع مرتفعة و الشرائط» در ص ۵۸۰ تا اينجا از نسخه ب افتاده است.
۳. م: ينزلون.
۴. ب: ـ للفلك.
۵. م: نفوس.

البسيط الذي لا إدراك له و لا حياة، أن يفعل الأفعال القريبة و الحركات العجيبة و يدرك الإدراكات المختلفة من الوهمية و العقلية و الحسية دون قوة مدركة روحانية متعلقة به؟

فكل هذه المذاهب المحكية عن المتكلمين و بعض الحكماء الخالين عن السلوك صدرت عن غير فكرٍ قويم و نظرٍ مستقيم، بل هي صادرة عن أوهام كاذبة و خيالات فاسدة لا حاصل لها.

[المذهب الحق في الجن و الشياطين و...]

و أمّا المذهب الحق في الجن و الشياطين و المَرَدة و العفاريت و الغول و غير ذلك من الأسامي، فهو الذي ذهب إليه السُّلاك المرتاضون من الفلاسفة الأقدمين و الحكماء المتألهين و الفضلاء من المتأخرين، أنّهم كلّهم من النفوس الناطقة البشرية المفارقة لأبدانها. فإنّ النفوس الناطقة إذا فارقت أبدانها و كانت قد حصلت الكمالات العقلية التامة و الملكات الفاضلة و الأخلاق الجميلة و المكاسب الحميدة علماً و عملاً، فإنّها تتجرّد[١] عن المواد الجسمانية بالكلية و الصور المثالية أيضاً، و تتصل بعالم العقل المحض و النور المجرد الصرف مجاورة للملأ الأعلي و النور الأبهى ملتذّةً بمشاهدة العلة الأولى و مسرورةً بالبهجة العظمى أبداً الآبدين و دهر الداهرين، لايمسّهم فيها نَصَبٌ و ما عنها بمخرجين؛ فهؤلاء[٢] قد وقعوا في أجلّ مراتب الكمالات النفسانية و المراتب الروحانية العقلية[٣].

و إن كانت قد حصلت بعض الكمالات و الملكات الجميلة دون البعض أو كانت أخلاقها حميدة إلّا أنّها خالية عن الكمالات العلمية، فتكون بعد المفارقة متوسطة في السعادة الأخروية. فأمثال هذه النفوس [تتعلّق][٤] بالعالم المثالي الذي مظاهرها الأفلاك و الكواكب و [تتلذّذ][٥] بأنواع من اللذّات المثالية

---

١. ن: تجرد.
٢. د: و هؤلاء.
٣. د: ـ و المراتب الروحانية العقلية.
٤. نسخه‌ها: تتعلقون.
٥. نسخه‌ها: تتلذون.

الجسمانية و أصناف من المسّرات الروحانية؛ كما جاء ذلك في الكتب المنزلة و الصحف المشرفة النازلة على الأنبياء و الرسل عليهم السلام، من المآكل المتنوعة المُلِذّة، و الفواكه المختلفة المبهجة، و المشارب العذبة الحلوة، و المناكح الطيّبة المشتهية من الحور و الولدان و الرَّوح و الريحان، و تلك ألذّ و أطيب و أبهج و أسرّ مما عندنا.

و إن فارقت الأبدان خالية من العلوم الحقيقية، منتقشة[1] بما يضادّها من الاعتقادات الردية و الأخلاق السيئة، فإنّها بعد[2] المفارقة البدنية تتعلق ببعض أبدان الحيوانات الأرضية بحسب ما تقتضيه الأخلاق المكتسبة في الحياة الدنيا:

فأوّل ما تتعلق، بالحيوان الذي فيه الخُلق الغالب على تلك النفس المفارقة؛ فإن كان التكبر و القهر و الاستيلاء[3] و الغلبة هو الغالب على النفوس، كما لنفوس الملوك و السلاطين و قادة الجيوش و أمثالهم من الناقصين، فتتعلق بالسباع الضارية و الأسود الفاتكة.

و يختلف تعلقها في أنواع السباع، بحسب قوة ذلك الخُلق الغالب و ضعفه[4]؛ و تسمى النفوس المتعلقة بهذه الأنواع من السباع «أبالسةً» و «شياطين» و «مردة» و غير ذلك.

و إن كان الغالب هو الشرارة و الأذية، فتتعلق بأبدان الكلاب الشديدة الشر، أو الضعيفة، بحسب غلبة الشر و ضعفه في تلك النفوس[5] و هي أيضاً «شياطين».

و إن[6] كان الغالب هو الشره و الشبق و الميل إلى المطاعم و المشارب و المناكح، فتتعلق بأبدان الخنازير و العصافير و البهائم بحسب اختلاف تلك

---

١. ب: متصفة.
٢. م: تعسر عليها.
٣. ب: ـ الاستيلاء.
٤. ب: ضعيفه.
٥. از عبارت: «فإن قلت: الفرق ظاهر بين الإمساك» در ص ٥٦٥ تا اينجا از نسخه افتاده است.
٦. د: شياطين كاولين.

القوة. و على هذا القياس تتعلق بباقي أبدان الحيوانات البرّية و البحرية و الهوائية.

فإذا تعلقت النفوس الناطقة بهذه الأبدان الحيوانية المعذّبة، و تعذبت بسببها زماناً طويلاً أو قصيراً[1] في أبدان متنوعة بحيث زالت أكثر الأخلاق الذميمة، و بقي من تلك الآثار شيء يقتضي أن لايتعلق ببدنٍ حيواني حسي آخر، و هي غير مستعدة للوصول إلى عالم المُثل الشريفة التي مظهرها العالم العلوي الفلكي، فتتعلق بالضرورة بالعالم المثالي الأسفل التي مظهرها عالم العناصر و المركبات.

فكل[2] نفس حصلت في هذا العالم المخصوص تسمى «جناً» و «شياطين» و «عفاريت» و «غولاً» و غير ذلك.

فإن كانت النفوس الحاصلة في هذا العالم خَيِّرَةً مؤمنة صالحة، فهم الجن الصلحاء المؤمنون و هم قليلوا الشر، قلّ أن يتأذى بهم نوع البشر؛ و مظاهر هؤلاء و مساكنهم أصفى و أشرف و لَذّاتهم أكمل و أتم من غيرهم.

و إن كانت تلك النفوس متمردةً شديدة الشر قوية الإغواء و الرداءة كثيرة الإساءة إلى بني آدم، فيسمّون بهذا الاعتبار «شياطين» و «مردة».

و «الشيطان» في اللغة، كل متمرد بعيد من طاعة اللّٰه تعالى.

و أمّا «العفريت»، فإنّه الفائقُ من الجن المقتدرُ على الأعمال الشاقّة العظيمة كما جاء في التنزيل: ﴿قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك... قبل أن يرتد إليك طرفك﴾[3].

و أمّا «الغيلان»، فنوع من الجن يظهرون في المفاوز و القفار على مظاهر هائلة[4] و تكون أرجلهم كأرجل الحمير.

و يجوز أن ينتقل بعض النفوس الناطقة من أول وهلة إلى هؤلاء الجن من

---

۱. د: + أو. ۲. ن: كل.

۳. سورهٔ نمل، آیهٔ ۳۹ـ۴۰ در برخی نسخه‌ها آخر ۳۹ و در برخی آخر آیهٔ ۴۰ آمده است و مصحح هر دو را با حذف قسمتی آورده است.

۴. د: على مظاهرها.

غير أن ينتقل إلى شيء من أبدان هذه الحيوانات الأرضية؛ لأنّ الهيئات البدنية التي لهم لاتقتضي التعلق بالحيوانات الأرضية بل المثالية.

و اعلم أنّ الجن خَلقٌ كثير و أمم عظيمة و قبائل و شعوب و عشائر لايعرفهم على التفصيل إلّا الباريُ تعالى و المقرّبون إليه؛ فيهم مسلمون و يهود و نصارى و مجوس و عبّاد الأوثان و المشركون.

و بالجملة، كل ما هو عندنا من الأديان و الملل و النحل و المذاهب و الأحوال، فهو عندهم على الوجه الأكمل؛ فإنّ ما عندنا أنموذج و خيال مما هو عندهم. فالنفس المفارقة تبعث[١] في هذا العالم على الهيئة النفسانية التي كانت عليها في الحياة الدنيا من الإسلام و اليهودية و غيرهما من الأديان و المذاهب، و الأحوال الموجودة للجن في ذلك العالم، و بعض علماء الإسلام يقول بهذا كالحسن البصري و غيره.

و هذه الأحوال حاصلة لهم من الهيئات الحاصلة في الحياة الدنيا؛ فكل نفسٍ جنية[٢] تنجذب إلى ما شاكلها و ناسبها[٣].

و فيهم الصالحون و الطالحون كما قال تعالى: ﴿و إنّا منّا الصالحون و منّا دون ذلك﴾[٤].

و فيهم العلماء و الحكماء و المهندسون و المنجّمون و الأطباء و أصحاب السيميا و الكيميا.

و فيهم الفقهاء و المُفتون على المذاهب المختلفة.

و كذلك فيهم الزهّاد و العبّاد و أهل المعرفة و الأمراء و القواد و الملوك، على قياس ما كانوا عليه في الدنيا.

و لهم الألقاب و الكنى و الأسماء و الانتساب إلى الأماكن[٥] و البلاد، كأبي اسرائيل الحميرى و قفس[٦] بن مروان و كثير بن ميمون و صالح بن النعمان[٧].

---

١. د: بقيت.
٢. د، م: خسيسة.
٣. د: ـ و ناسبها.
٤. سورة جنّ، آية ١١.
٥. از اينجا تا عبارت «الخالية كالبراي و القفار» در ص ٥٨٨ از نسخه ب افتاده است.
٦. د، م: قُنّي.
٧. ب: نعمان.

و هؤلاء أعوان الملك أبي اسرائيل و له أعوان أخرى كثيرون كل واحد له اسم، كأبي محمد الخليفة و أخيه دهيش و ميمون و حندس و ينكل[۱] و الملك الأحمر و الأصفر و الأخضر و الأسود و كل ملك و أمير؛ و كل واحد[۲] من الاتباع له اسم معين و نسبة إلى إقليم أو بلد أو مدينة أو بقعة أو أب و غير ذلك.

و بين بعض القبائل و[۳] المذاهب و الأديان اتفاق و اختلاف[٤] و عداوة و حروب، و جميع الأحوال الموجودة عندنا توجد عندهم.

و هؤلاء الجن يترقون في أنواع الكمالات و يكتسبون في عالمهم أصناف السعادات، فيخلصون[٥] إلى طبقات من عالم المثال الأفضل على التدريج و الترتيب التي مظاهرها العلويات الفلكية؛ مع الإقامة في كل طبة زماناً طويلاً أو قصيراً إلى أن ينتهوا[٦] إلى أعلى طبقات عالم المثال فيقيمون فيها زماناً طويلاً[۷]. ثم يترق مَن له استعداد منهم إلى العالم العقلي و الصُّقع اللاهوتي. و الترقي من طبقة إلى طبقة أعلى إنّما يكون عند استعداد النفسِ المترقيَ إليه و إلّا عند عدم الاستعداد يخلد في بعض الطبقات.

و النفوس البشرية المفارقة لأبدانها؛ التي قد حصّلتْ بعض الملكات الجميلة و اكتسبت بعض الاكتسابات الحسنة و تجردت بعض التجرد و لم‌تحصّل ملكةَ الوصول إلى العوالم المثالية التي مظاهرها العوالم النورية أو[۸] الفلكية، يخلصون إلى عالم المثال التي مظاهرها العناصر و مركباتها؛ فيصيرون جنّاً و شياطين و عفاريت و غير ذلك من أصناف الجن و أنواعهم على حسب استعدادهم؛ و يقيمون هناك إلى أوان حصول استعداد الارتقاء عنه إلى ما فوقه من العوالم النورية العقلية و المثالية.

و إن لم‌يكن لها استعداد الترقي خلدت في هذا العالم الذي هو عالم الجن و الشياطين. و لهم في هذا العالم أحوالٌ جسمانية نافعة و ضارة، كالصحة و

---

۱. د: هكل.
۲. د: ـ واحد.
۳. م: القبائل و.
٤. د،م: + و بين بعض القبائل كذلك أو اختلاف.
٥. د، م: فيميلون.
٦. ن: ينتهون.
۷. ن: ـ طويلاً.
۸. د، م: ـ أو.

المرض و الخوف[1] و الفزع و الغم و الهم و الحزن و الفرح و السرور و الحياة و الموت؛ و أحوالٌ نفسانية توجب الاستكمال تارةً في مراتب[2] درجات الكمال، و تارةً أخرى في مراتب النقص في أنواع الشقاوات.

و يزعم بعض حكماء الهند و مجردتها[3] أنّهم بعد المفارقة يصيرون جنّاً يسكنون تحت فلك القمر لا سبيل لهم إلى الصعود إلى ملكوت السماوات.

و لايبعد أنّ المراد من التنزيل الرمزي[4] المذكور في قوله تعالى: ﴿إنّا زيّنا السماء الدنيا بزينة الكواكب و حفظاً من كل شيطان مارد﴾[5] و قوله تعالى: ﴿و إنّا كنّا نقعد منها مقاعدَ للسمع فمَن يستمع الآن يجد له شهاباً رصداً﴾[6]، هم هؤلاء و غيرهم من الجن الساكنين تحت فلك القمر، لأنّ عظماء[7] الجن و العفاريت يرومون[8] الترقي إلى ملكوت السماوات و القرب منها، و التجسس و التحسس على ما هناك من الغرائب العلمية و العجائب الكونية؛ فيشتاقون إلى علمها قبل وقوعها؛ فيُمنَعون عن ذلك؛ و تحرق أجسامُهم الشبحية بشهاب روحي أو بشهاب جسمي؛ فإنّ النفس الروحانية لايمكن أن تحرق أو تعدم.

و قوله تعالى: ﴿يا معشر الجن و الإنس إن استطعتم أن تنفذوا من أقطار السموات و الأرض فانفذوا لا تنفذون إلّا بسلطان﴾[9] فهو إشارة أيضاً إلى أنّ الأنفس المحصِّلة للكمالات العقلية اللائق بالاتصالات بالعوالم العلوية الفلكية عند حصول السلطان الذي هو تكميل القوى العقلية و تحصيل الاستعدادات النفسانية، فإنّ عند ذلك تتمكن النفوس من النفوذ في أقطار السماوات و الأرض؛ و تصير هذه الأجرام مرايا تتمكن بها من الالتذاذ و الفرح و السرور في العالم الأوسط المثالي.

---

۱. م: ـ و الخوف.
۲. د، م: ـ مراتب.
۳. د: محرونها. (ناخونا و نامفهوم)
۴. م، د: الرمز التنزيلي.
۵. سورهٔ صافات، آيهٔ ۶ـ۷.
۶. سورهٔ جنّ، آيهٔ ۹.
۷. د: علماء.
۸. از اينجا تا عبارت: «إنّما هو لتعلق النفس بالبدن و يمتنع» در ص ۵۹۸ از نسخه د افتاده است.
۹. سورهٔ الرحمن، آيهٔ ۳۳.

و لايبعد أيضاً أن تكون الرُّقي و العزائم و الخواص الطلسمية و السحرية و غير ذلك مما يناسبه، تقتضي إحراق الصورة المثالية التي تعقلت بها أرواح الجن و إحراق مظهره، و يظهر بعد ذلك في صورة أخرى و يحصل لهم بسبب ذلك آلام.

[مواضع ظهور الجن و مظاهرهم]

و أكثر مظاهر الجنّ في المواضع[1] الخالية، كالبراري و القفار و بطون الأودية و رؤس الجبال و الآجام و المغارات.

و قد يختص الظهور بمواضع معيّنة من الأرض لمناسبة لهم إلى تلك الأرض؛ فيظهرون فيها أحيانا يتحدّثون و يقرؤون الكتب المنزلة و كتب العلوم و ينشدون الأشعار و يغنّون و يضربون بالآلات المختلفة الموسيقية و يرقصون و يلعبون على حسب ما يقتضي أحوال أولئك[2] الجن؛ فتكون تلك الأرض لكثرة ظهورهم فيها تصير مساكن لهم حتى أنّهم يؤذون من يُنجّسها و يسيىء الأدبَ فيها أو يسكنها، و قد يحاربون أعداء أرباب تلك الأرض.

و قد يظهرون في بعض المواضع بسبب نبي أو ولي يكون فيها؛ كما روى عبد الله بن مسعود ـ رضي الله عنه ـ أنّ النبي ـ صلى الله عليه و سلّم ـ قال: أُمِرتُ أن أتلو القرآنَ على الجن؛ فمن يذهب معي؟ فسكتوا؛ ثم قال الثانية؛ فسكتوا؛ ثم قال الثالثة؛ فقلت: أنا أذهب معك يا رسول الله؛ فقال لي: انطلقْ؛ حتى إذا جاء الحجون عند شعب ابن ابي دب، خطَّ عَليَّ خطاً؛ ثم قال: لا تجاوزه؛ ثم مضى إلى الحجون؛ فانحدروا عليه أمثال الخجل[3] كأنّهم رجال الزّطِّ يقرعون دفوفهم كما تقرع النسوة في دفوفها؛ حتى غشوه؛ فغاب عن بصري؛ فقمتُ فأوْمىٰ بيده[4] إليّ أن اجلسْ، ثم تلا القرآنَ؛ فلميزل صوته يرتفع و لصقوا بالأرض حتى صرتُ لا أراهم[5].

---

۱. از عبارت «و البلاد كأبي اسرائيل الحميري و قفس بن مروان» در ص ۵۸۶ تا اينجا از نسخه ب افتاده است.

۲. م: ذلک.

۳. م: النخل.

۴. م: ـ بيده.

۵. فخر رازى در التفسير الكبير، ج۲۸، ص ۳۱ بدون ذكر متن روايت، گفته است روايات مختلف است

و في رواية أخرى: أنّهم قالوا لرسول الله: ما أنت؟ فقال أنا نبي. قالوا: فمَن يشهد لك على ذلك؟ قال: هذه الشجرة؛ تعالي يا شجرة! فجاءت تجر عروقَها لها قعاقع حتى انتصبتْ بين يديه؛ فقال لها: ماذا تشهدين لي؟ فقالت: أشهد أنك رسول الله. قال: اذهبي؛ فرجعتْ كما جاءت حتى صارت كما كانت.

قال ابن مسعود ـ رضي الله عنه ـ فلمّا عاد إليّ، قال: أردتَ أن تأتيني؟ قلتُ نعم يا رسول اللّٰه. قال: ما كان ذلك لك. هؤلاء الجن أتَوْا يسمعون القرآنَ ثم ولَّوْا إلى قومهم مُنذِرين؛ فسألوني الزادَ فزوّدتُهم العظْمَ و البعرَ؛ فلايتنظّفنَ أحد بعظمٍ و لا بعرٍ[1].

و قد قال اللّٰه تعالى: ﴿و إذ صرفنا إليك نفراً من الجن يستمعون القرآنَ فلمّا حضروه قالوا أنصِتوا فلمّا قضى ولّوا إلى قومهم منذرين (۲۹) قالوا يا قومنا إنّا سمعنا كتاباً أنزِل من بعد موسي مُصدِّقا لِمّا بين يديه يهديٖ إلى الحق و إلى طريق مستقيم (۳۰)﴾[2].

قيل في التفسير[3]: إنّ رسول اللّٰه ـ عليه السلام ـ لمّا أيِس من إجابة أهل مكّة، خرج إلى الطائف داعياً؛ ثم لمّا لم‌يستجيبوا و انصرف إلى مكّة راجعاً؛ و كان يبطن نخلة[4]، قام يقرأ القرآن في صلاة الفجر؛ فمرّ به نفرٌ من أشراف جن نصيبين قيل[5]: إنّ إبليس ملك الجن يسيِّر جنودَه إلى أطراف الأرض يتجسّسون الخبر؛ لمّا مُنِعوا من استراق السمع؛ فاستمعوا لقراءته[6]؛ قيل[7] كانوا سبعة نفر و قيل تسعة و قيل: كانوا من يهود الجن.

←

و مشهور و أمّا زمخشری در الکشاف، ج ٤، صص ٣١١ـ٣١٢ با اختلافاتی در عبارات و فشرده‌تر از آنچه شهرزوری نقل کرده، آورده است.

١. م: بعود؛ دنباله روایت قبلی ابن مسعود است.

٢. سورة الأحقاف، آية ٢٩ـ٣٠.

٣. الکشاف، ج ٤، ذیل تفسیر آیهٔ ٢٩ سورة الأحقاف، ص ٣١١؛ التفسیر الکبیر، ج ٢٨، صص ٣١ـ٣٢ که به نظر می‌رسد از کشاف نقل کرده است.

٤. التفسیر الکبیر: ببطن نخل؛ الکشاف: إلى و ادي نخلة.

٥. همان مآخذ.

٦. ن: القراءته.

٧. همان مآخذ. و فخررازی در التفسیر الکبیر به نقل از الکشاف تصریح کرده است.

و أمّا[١] حديث أبي دجانة[٢] فهو أنّه قال: شكوت إلى رسول اللّٰه ـ صلى الله عليه و سلم[٣] ـ أنّه بينما أنا مُضطجِع في فراشي إذ سمعت صريراً كصرير الرَّحى و دوياً كدوي النحل و لمعاً كلمع البرق؛ فرفعتُ رأسي فزِعاً مرعوباً، فإذا أنا بظل أسود يعلو و يطول في صحن داري؛ فأهويتُ إليه فمسستُ جلده [فإذا] كجلد القنفذ؛ فرمى في وجهي كشرر النار؛ فظننت أنّه أحرقني مع الدار. فقال ـ عليه السلام ـ عامرك[٤] عامر سوء[٥] و ربِّ الكعبة و مثلك يؤذي يا أبا دجانة! ثم قال: ائتوني بدواة و قرطاس؛ فأُتِي؛ فناوَلَه عليّ و قال: اكتب

«بسم اللّٰه الرحمن الرحيم

هذا كتاب من محمدٍ رسول رب العالمين إلى مَن طَرَقَ الدارَ من العمّار و الزوّار و الصالحين إلّا طارق[٦] يطرق[٧] بخير.

أمّا بعد، فإنّ لنا و لكم في الحق منعة[٨] فإن تك عاشقاً مولعاً أو فاجراً مقتحماً[٩] أو زاعماً[١٠] حقاً مبطلاً؛ فهذا كتاب اللّٰه ينطق علينا و عليكم بالحق إنّا[١١] كنا نستنسخ ما كنتم تعملون و رسلنا يكتبون ما تمكرون؛ اتركوا صاحب كتابي هذا و انطلقوا إلى عَبَدة الأصنام و إلى من يزعم أنّ مع اللّٰه إلٰهاً آخر لا إله إلّا هو؛ كل شيء هالك إلّا وجهه؛ له الحكم و إليه ترجعون، تغلبون حم لاتنصرون[١٢] حم عسق، تفرق[١٣] أعداء اللّٰه و بلغت حجة اللّٰه و لا حول و لا قوة إلّا باللّٰه فسيكفيكهم اللّٰه و هو السميع العليم»

و أخذه أبو دجانة و تركه تحت رأسه، فسمع صارخاً يقول: أحرقتنا يا أبادجانة

١. ن: و ما.
٢. ب: دجاجة.
٣. م: ـ صلى الله عليه و سلم.
٤. عامر: ساكن در بيت از جن و جز آن.
٥. م، ن: دارسو.
٦. م: طارقاً.
٧. ب: يطوف.
٨. ب: فاسبقه.
٩. ب: + أو.
١٠. م: ـ زاعماً.
١١. م: إذا.
١٢. ب: لايبصرون.
١٣. ب: تقرب.

و اللاتِ و العزى! الكلمات، فارفعها عنّا بحق صاحبك! فقال ـ عليه السلام ـ ارفع عن القوم، فإنّهم يجدون ألم العذاب إلى يوم القيامة.

و هؤلاء الجن يكثر ظهورهم في بعض مواضع الأرض و في بعض أزمان السَنَة، و أكثر ما يكون ذلك ليلاً؛ كما يقال: إنّهم يظهرون كثيراً بمدينة «دَرْبَنْدْ» و «مِيانَهْ»[١] و في «دركوا» من بلاد فارس و في أرض «سَبأ» و «مآرب» من أرض اليمن و غير ذلك من «ينال» و أرض «وبار[٢]» التي حمتْها؛ فلايسكنها أحد من خوفهم؛ إلى أمثال ذلك من بقاع الأرض الكثيرة لمناسبة لكل طائفة منهم إلى أرض معيّنة، و لخواص[٣] فلكية لايطلع عليها إلاّ[٤] نفوس سُكّان تلك النواحي فلها علاقة بها و شوق إليها.

و الجن الفضلاء الصلحاء قد يُرشدون الناس إلى أنواع العلوم و أصناف المصالح؛ و الطلحاء منهم قد يغوونهم و يدلّونهم إلى أنواع الجهالات و الضلالات.

و قد يتيهونهم في الفلوات و المفازات و البراري و الصحاري و قد يختطفونهم، فيمكثون عندهم زماناً طويلاً أو قصيراً، كما يحكى عن عمرو بن عدي ملك الحيرة و تميم الداري و المرأة البصرية و غيرهما.

و قد يعشقون صوراً من البشر من الرجال و النساء و الصبيان فربما وقع بينهم مباشرة.

[في بعض كلام العرب في الجنّ]

و للعرب كلام كثير في الجن و الغيلان. و قد كانت العرب قبل ظهور الإسلام تقول: إنّ من الجن من هو على نصف صورة الإنسان و إنّهم قد كانوا يظهرون لهم في أسفارهم و في خلواتهم و تسميه «شقا».

و ذكروا عن علقة[٥] بن صفوان بن أمية[٦] بن حرب الكناني أنّه خرج يطلب

---

١. حكمة الإشراق، ص ٢٣١.
٢. ب: ونار.
٣. م: خواص.
٤. ب: أو لأنّها.
٥. ن: علقة.
٦. ن، م: أمتية.

ضالّةٌ له بمكة، فانتهى إلى حومات[1] و ادي الشق[2] قد عرض له في أوصاف و هيئات عجيبة ذكرها؛ فقال له شق علقم: إنّي مقتول و إنّ لحْمِي مأكولٌ اضربهم بالهذلول[3] ضرب غلامٍ شملول[4] رحب الذراع بهلول؛ فقال له علقمة: شق مالي[5] و لك؛ اغمدْ عنّي منصلك تقتل من لايقتلك! لاتقتلني و لاأقتلك. فقال له شق: هت لك كما أبيح مقتلك؛ فاصبرْ لما حُمّ لك؛ ثم ضرب كل واحد صاحبَه فخرّا ميِّتَينِ. و هذا مشهور عند العرب أنّ علقمة قتلتْه الجن و أُنشدت العربُ بيتين للجن في قتل علقمة و هما:

و قبر حربٍ بمكان قفر و ليس قرب قبر حرب قبر

و استدلوا على أنّ هذا من شعر الجن، أنّه لايتأتّى لأحدٍ من الناس إنشاد هذين البيتين ثلث مرات متواليات لايتتعتع في الإنشاد؛ و الإنسان قد ينشد الأبيات الكثيرة التي هي أثقل من هذا الشعر فلايتتعتع.

و ممّن قتلتْه الجنُّ مرداس بن عامر السلمى و الغريض المغني بعد أن أجاد في الغِنى، فظهر عنه و قد كانت الجن نهتْه أن يُغنّي بأبيات من الشعر؛ فخالف و غنّى بها فقتلتْه الجن.

و حكى أبوعبيدة عن منصور بن يزيد الطائي أنّه رأى قبر حاتم الطائي بـ«بقة» و هو جبل له وادٍ؛ فإذا قُدورٌ عظيمة من الحجر في ناحية من القبر[6] كانت يُطعَم فيها الناسُ و عن يمين القبر[7] أربع جوارٍ[8] من حجارة و عن يساره أربعة أخرى؛ كلّهن صواحب شعور منشورة كأنّهن نوائح على قبره لم‌ير مثل بياض أجسامهن و جمال و جوههنّ؛ مثّلتْهن الجن على قبره و لم‌يكن قبل ذلك منهن بالنهار حجارة بيض كما وصفنا؛ فإذا جاء الليل [و] و هدت العيون ارتفعت أصوات الجنّ بالنياحة عليه؛ و نحن في منازلنا نسمع ذلك إلى طلوع الفجر؛ فحينئذ تسكن تلك الأصوات.

---

۱. ن: جومات.
۲. ب: حومات فإذا بشق.
۳. م: بالهذاول.
٤. م: شاول؛ ب: شهلول.
۵. ن: ما.
٦. م: القدر.
۷. م: القدر.
۸. جوار، جمع جارية به معناى دخترک و کنيز.

قال: و ربما مرّ المارّ ليلاً بهنّ فيسمع الأصوات فيميل إليهن عجباً منهنّ، فإذا دنا منهنّ وجدهن أحجاراً.

و حكى ابو عبيدة أنّه سمع شيخاً من العرب قد أناف على المائة، يقول: خرجتُ وافداً على بعض خلفاء بني أمية؛ فخرجتُ في ليلة شديدة الظلمة فضللتُ الطريقَ و وقعتُ في وادٍ لاأعرفه؛ فخفتُ عريف الجن فقلتُ: أعوذ بربّ هذا الوادي من شرّه و أستخيرُه في طريقي هذا و أسترشدُه؛ فسمعتُ قائلا يقول من بطن الوادي: تيامَنْ تِجاهك تلقَ السبيلَ منيراً و تأمنْ في المسلك؛ فتوجهتُ حيث أشار إليّ و قد أمِنْتُ بعض الأمنِ؛ فإذا باقتباس نيران تلمع أمامي يظهر في خللخها كالوجوه على قامات النخل السحيقة.

و قد كان الرجل في الجاهلية إذا سافر فأمسى في قفر من الأرض، قال: أعوذ بسيد هذا الوادي أو بعزيز هذا المكان من شرّ سفهاء قومه؛ فيبيت في جوار منه حتى يصبح.

قال اللّٰه تعالى: ﴿و إنّه كان رجال من الإنس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا﴾[1] أي غشياناً.

و يقال أيضاً: إنّهم كانوا في الجاهلية إذا قحطوا، بعثوا رائدهم؛ فإذا وجد مكاناً فيه كلأً و ماءً رجع إلى أهله فسار بهم؛ فإذا انتهوا إلى تلك الأرض نادوا: «نعوذ بربّ هذا الوادي أن يصيبنا آفة» فإن لم‌يفزعهم أحد نزلوا و إن فزعتْهم الجنُّ هربوا.

و يحكى عن عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه[2] ـ أنّه شاهد الغول في بعض أسفاره إلى الشام قبل ظهور الإسلام و أنّها كانت تغول له و أنّه ضربها بسيفه، و هذا مشهور عند العرب.

و قد كانت الغول تترائى لهم في الليالي و أوقات الخلوات فيتوهّمون أنّها إنسان؛ فيتّبعونها فتتوههم و تزيلهم عن السبيل؛ فلمّا عرفوا ذلك منها لم‌يكونوا يزلون عمّا كانوا عليه من المقصد.

---

١. سورة جنّ، آية ٦.
٢. ب: ـ رضي الله عنه.

و كان من عادتهم إذا اعترضت لهم في الفيافي و القفار يرجزون فيقولون:

يا رجل عبر انهقي نهيقا لن نترك السَّبْسَبَ و الطريقا

و يصيحون ذلك فتشرد عنهم في بطون الأودية و رؤس الجبال.

و زعمت طائفة من الناس أنّ الغول[1] اسم لكل شيء يعرض للسُّفار فيتمثل في ضروبٍ من الصور سواء كان ذكراً أو أنثى، و أكثر كلام العرب على أنّها أنثى.

قال عبيد الله بن ايوب:

و ساخرةٍ منّي و لو أنّ عينها رأت ما ألاقيه من الهول جنّت

أبيت و سِعْلاة و غول بقفرة إذ الليل وارى الجن فيه و أنّت[2]

و هذا يدل على أنّ السعلاة غير الغول[3]؛ و وصَفها بعضهم فقال:

و حافر العير في ساقي خدلجةٍ و جفن عينٍ خلاف الأنس في الطول

و القُطرَب و الغدار نوعان آخران من الأنواع المتشيطنة يعرفان بهذا الاسم. و الغدار يظهر في أكناف اليمن و تهامة و أعالي صعيد مصر، و قد يلحق[4] الإنسان أحياناً فيدعوه إلى مُباضعته، فإن فعل سمي منكوحاً و إلّا سمي مدغوراً، و يداينون[5] من المنكوح و يسكن المدغور و يشجع؛ و ذلك إنّ الإنسان إذا عاين ذلك سقط مغشياً عليه، إلّا أن يكون الرجل شجاعاً قوى القلب فلايكترث[6] به و هذا مشهور في البلاد المذكورة.

و لو حكينا ما شاهده الخلق من أنواع الجن و أصناف الشياطين لطال ذلك، فإنّ أكثر الخلق يُقِرّون بوجودهم إمّا بمشاهدة أو بسماع؛ و العجب من المعتزلة كيف أنكروا ذلك مع اعتقادهم بصحة القرآن و صدق خبر التواتر؛ و القرآنُ مشحون بحكايات الجن، و الأخبارُ بصحة وجودهم. و أكثر الخلق

---

١. ن: القول.
٢. ن: اونت.
٣. ب: الجن قول.
٤. م: ـ الإنسان.
٥. ن: يداسون.
٦. ب: فلاتكرب.

يخبرون عنهم و يحكون عنهم الغرائب و العجائب.

و حكايات الأمم دالّة على أنّ سليمان بن داود ـ عليها السلام[1] ـ سخّر أنواع الجن و أصناف الشياطين بالعلوم المكرمة الروحانية و كذلك آصف بن برخيا و غيرهما من أنبياء بني اسرائيل؛ فإنّهم كانوا يقدرون على إحضارهم و استخبارهم عمّا يريدون من أنواع العلوم و أصناف الأغراض و إحضار ما يريدون إحضارَه من البلاد النائية في الزمان اليسير؛ و بذلك اقتدروا على أفعال العجائب و صنع الغرائب؛ كما قال الله تعالى: ﴿أيّكم يأتيني بعرشها﴾[2].

[إشارة إلى الطلسم]

و بعض أرباب العلوم الروحانية إذا سخّروا روحاً من الأرواح الجنية باسم من الأسماء، أو عمل من الأعمال، أو بصنعة خاتم أو طلسم من الطلسمات، فإنّه يلازمه و يخدمه و يأتيه بأنواع الأطعمة و الأشربة و الملابس و سائر المشتهيات لمناسبة روحانية و هيئات فلكية لايطلع عليها أكثر البشر. و قد بلغتُ[3] من هذا القبيل عجائب لايحتمل هذا الكتاب إيراده.

و كل قوم من هؤلاء الجن يُلائمهم موضعٌ معين و تُناسبهم بقعةٌ معيّنة من الفلك، و يتلذّذون بعلوم مخصوصة و كلام و أدعية مخصوصة و رقي و عزائم و أدخنة و بخورات لمناسبة بينهم و بين هذه الأشياء؛ و يتضرّرون بغير ذلك ممّا لايناسبهم.

[في العالم المثالي الذي يسكنها الجن]

و هذا العالم المثالي الذي هو من الطبقة السافلة و هي التي يسكنها الجن و الشياطين و المرَدَة و العفاريت و الأبالسة و الغول و غير ذلك، هو عالَم عظيم و صقع فسيح كريم يكاد أن يكون غير متناه؛ و لا نسبة له إلى هذا العالم الذي نحن فيه.

---

١. م، ب: ـ عليهما السلام.
٢. ب + الآية؛ سورة النمل، آية ٣٨.
٣. ب: بلغنا.

و كما أنّ في هذا العالم الحسي بعض الأقاليم و الأراضي أشرف من بعض و أحسن، و أهله على مراتب متفاوتة في الشرف و الخسة، فكذلك يكون العالم المثالي الذي يسكنه الجن تتفاوت طبقاته و تختلف مراتب سكّانه.

[إشارة إلى بعض أحوال الجن و أقسامهم]

و كما أنّ الإنسان الواحد في عالمنا هذا يختلف أحواله؛ فيترقي تارة في مدارج الشرف في الفضائل حتى يبلغ الغاية و النهاية أو دون ذلك، و تارة أخرى يتمكن[1] في النزول في دركات الرذائل حتى يبلغ الغاية أو دون ذلك، فكذلك يكون أحوال الجن في عالمهم فإنّهم دائماً في طلب اكتساب الكمال الجني[2] كما[3] يكون دائماً في طلب اكتساب الكمال الإنسي. فبعضهم يتيسر لهم ذلك إذا اجتهد و ارتاض و قرأ الكتب الحكمية على حكمائهم و سلك على سلاكهم و بعضهم يتعسّر عليه ذلك.

و فيهم دعاة إلى الخير و الصلاح و العلوم الحكمية و غيرها؛ و فيهم دعاة إلى الغيّ و الفساد.

و لايبعد أن يرسل إليهم رسل و أنبياء يشرعون لهم شرائع و سنناً تكون سبباً لصلاح دنياهم و أخراهم.

و فيهم رؤساء و ملوك يعاقبون على ترك ذلك؛ كما هو الحال في عالمنا هذا؛ و لو لا ذلك لأفسد أشرارهم في هذا العالم كثيراً، و فيه حكماء و فلاسفة يدعون إلى محض الحقيقة خواص الجن و أذكياءهم.

و فيهم فقهاء و نحاة و أطباء و غير ذلك يدعو كل قوم منهم إلى ما عندهم من العلوم و الصنائع.

و لايبعد أن يكون بعض نفوسهم غير منتقلة عن الأبدان البشرية بل تكون حاصلةً من فيض العقل[4] لاستعداد يحصل للأشباح المثالية بسبب

١. ب: يسكن.
٢. م: الإنسي.
٣. م: ـ دائماً في سلب اكتساب الكمال الجني كما.
٤. ب: قبض الفعلة.

حركة[1] الأفلاك المثالية؛ بل القواعد التي أسلفناها تقتضي وجوب ذلك، كما مرّ بيانه.

و هذه النفوس التي في هذا العالم المثالي تترقى من هناك إلى عالم العقل المحض دفعةً واحدة عند حصول الكمالات العقلية، و إلّا فتنتقل بحسب استعدادها في عوالم المثل من طبقة أدنى إلى طبقة أعلى حتى تخلص في الأخير إلى عالم العقل المحض إن كانت مستعدةً له.

[طبقات عالم المثال و درجات ساكنيه]

و لايبعد أن يكون في كل طبقة من طبقات عالم المثال نفوس كثيرة من فيض بعض العقول لاتكون منتقلة من الأبدان البشرية، بل تكون حاصلة ابتداء في جميع طبقات عالم المثال من فيض العقول[2] الفعّالة على الأبدان المثالية المستعدة لذلك؛ و تكون النفوس المفاضة على أبدان الطبقة العليا أفضل و أنور من النفوس المفاضة على أبدان غيرها من الطبقات؛ لأنّ الاستعداد[3] في كل ما علا[4] من الطبقات أتم و أكمل من استعداد غيرها، فإنّ جود المبدأ الأول و كماليته و تماميته و شدة قوته و نوريته[5] الغير المتناهية يقتضي أن يكون الفيض العقلي و العطاء القدسي غير متناه؛ و أن تكون الرحمة الإلهية عامة غير مختصة بعالم دون عالم؛ بل مهما حصل الاستعداد المخصوص حصل الفيض العقلي و الجسمي.

و إذا كان العالم الحسي مع خسّته و نقصه عند استعداد الأجسام العنصرية لقبول الفيض النفسي و الجسمي[6] و العرضي يفاض عليها ذلك؛ فَلأَنْ تكون طبقات العوالم المثالية الروحانية التي هي أشرف منه و أتم و أكمل أولى

---

١. ن: حركت.

٢. م: ـ لاتكون منتقلة من الأبدان البشرية، بل تكون حاصلة ابتداء في جميع طبقات عالم المثال من فيض العقول.

٣. ب: استعداد.

٤. ن: على.

٥. ب: نورانيته.

٦. ب: ـ و إذا كان العالم الحسي مع خسته و نقصه عند استعداد الأجسام العنصرية لقبول الفيض النفسي و الجسمي.

بقبول الفيض الجديد العقلي و المثالي. فإنّ النفس لمّا لم‌تكن منطبعة في البدن و لا حالّة فيه بل متعلقة به تعلّقَ شوقٍ و عشقٍ و ذلك بسبب جسم لطيف روحاني يسمى بـ«الروح الحيواني» و «النفساني»، و هذا المعنى موجود في العوالم المثالية على وجه أتم و أفضل فلايستعبد قبولها للفيض الجديد العقلي؛ ثم استكمالها بسبب تلك الأجسام المثالية في سائر أصناف درجات الاستكمال حتى تنتهي إلى الغاية القصوى في ذلك بحسب ما يليق باستعدادها.

فالمجردات التي تتعلق في كل طبقة من طبقات عالم المثال تكون دائماً في الاكتساب و الترقي من طبقة إلى أخرى، حتى تدخل بعد الأزمان المتطاولة و المدد المتباعدة في عالم العقل المحض؛ و لكن ذلك بعد[1] حصول الاستعداد اللائق فإنّه يجوز أن يكون بعض النفوس المقيمة في بعض الطبقات لم‌تتفطن للماهيات[2] العقلية و الذوات القدسية، فلايكون لها شوق إليه؛ فلاتترقّى إليه أصلاً فتخلد في بعض الطبقات أبداً. فعلى هذا تكون النفوس المجردة التي في كل طبقة غير متناهية و إلّا فتكون متناهية.

و طبقات عالم المثال و إن وجب تناهيها في الطول لوجوب تناهي عللها العقلية، فهي غير متناهية في العرض لازدياد تلك الأجسام المثالية و المظاهر الشبحية[3] و هيئاتها و وجوب الفيض عند حصول الاستعداد الغير المتناهي.

و طبقات الطول و إن كانت متناهية إلّا أنّها كثيرة العدد جدّاً، و كثرتها و اختلافها بإزاء كثرة مبادئها و اختلافها.

و لمّا كانت الأفلاك لصفائها و لطافتها و شفيفها و صقالتها تصلح أن تكون مظاهر لأشباح عالم المثال و لِما تعلّقَ به من الأرواح، فلايبعد أن تكون الأجرام الكوكبية لكثافتها و نوريتها لاتصلح لذلك، لعدم ظهور المثال في الأجرام الكثيفة النيّرة.

و ليس تعلق النفوس بالأجرام العلوية الفلكية كتعلق نفوسنا بأبداننا و

---

۱. ن: ـ بعد. ۲. ب: الماهيات.
۳. ن: الشبيحة.

إلّا[1] لازدحمت الدواعي المتقابلة متواردة على محل واحدٍ، فكان يمتنع لذلك تحريك الأجسام الفلكية و ذلك محال؛ بل الأجرام الفلكية تكون مظاهر للنفوس الناطقة المتوسطة في السعادة و مرايا تظهر بشفيفها في بعض طبقات عالم المثال و يحضر عندها حينئذ جميع اللذات و الراحات و أنواع الفرح و المسرات فتلتذ بها.

و هذا الظهور يشبه ظهور الأشياء المقابلة في المرايا الصقيلة من غير أن يكون لها قدرة و طاقة على تحريك ذلك الجرم المخصوص؛ فإنّ التحريك الجسماني النفساني الذي يكون بسبب التعلق و الربط[2]، إنّما هو لتعلق النفس بالبدن و يمتنع تعلق نفسين ببدن واحد على ما عرفته في العلم الطبيعي.

و كلّما كان العالم أقرب إلى البارئ تعالى كان أعظم و أجلّ قدراً و أكثر عجائب و أتم غرائب؛ و كلّما كان أبعد كان الأمر بالعكس:

فالطبقة الطولية من العقول المجردة أقرب إلى المبدأ الأول فهي أفخم قدراً و أجلّ شأناً و أكثر عجائب.

و بعدها الطبقة العرضية من العقول و هي أرباب الأصنام النوعية و أصحاب الطلسمات الفلكية و العنصرية و مركباتها.

ثم النفوس المتعلقة بالأشباح المثالية على ترتيبها و الحسية بحسب درجاتها.

ثم العالم المثالي على ترتيب طبقاته.

ثم العالم الحسي على الترتيب و النظام الموجود.

فأشرف الموجودات هو العلة الأولى ثم العقول و النفوس.

و أخسّ الموجودات هو عالمنا هذا الذي نحن أسراء فيه بقيود الهيولى و سلاسل القوى و أغلال الحواس؛ خلّصنا اللّه ـ سبحانه و تعالى ـ منه إلى العالم العقلي و الصقع اللاهوتي، بمنّه و كرمه.

---

۱. ن: و لا.

۲. از عبارت: «الترقي إلى ملكوت السماوات» در ص ۵۸۷ تا اينجا از نسخه د افتاده است.

و الذي يدلّك على كثرة العوالم، ما يروى أنّ بني آدم عُشْرُ الجن و أنّ الجن و الإنس عُشر حيوانات البَرّ و كل هؤلاء عُشر الطيور و كلهم عُشر حيوانات البحور و كلهم عُشر ملائكة الأرض الموكّلين بها و بما فيها و كل هؤلاء عُشر ملائكة سماء الدنيا و كل هؤلاء عُشر ملائكة السماء الثانية و على هذا الترتيب إلى السماء السابعة.

ثم كل هؤلاء في مقابلة ملائكة الكرسي نزر[1] يسير ثم كل هؤلاء عُشر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات العرش التي عددها ست مائة ألف سرادق؛ طول كل سرادق و عرضه و سمكه إذا قوبلت بجميع السماوات و الأرضين و ما فيهما و ما بينها كانت شيئاً يسيراً حقيراً[2]. و ما فيه موضع إلّا و فيه ملك ساجد أو راكع أو قائم، لهم زجل[3] بالتسبيح و التقديس. و كل هؤلاء في مقابلة الملائكة الذين يحومون حول العرش كالقطرة في البحر لايعرف عددهم إلّا اللّه تعالى.

و هذا ينبّهك على[4] أنّ الأمر عظيم و الشأن جسيم و[5] قال ـ عليه الصلاة و[6] السلام ـ «أطّتِ[7] السماء و حقّ لها أن تئطّ[8]، ليس فيها موضع قدم إلّا و فيه ملك راكع أو ساجد» و رأى ـ عليه السلام[9] ـ ليلة المعراج ملائكة في موضع يمشي بعضهم تجاه بعض؛ فسأل جبريل إلى أين يذهبون؟ فقال له: لاأدري إلّا أنّي أراهم منذ خُلِقتُ يمشون و لايرجعون؛ و لاأرى فيهم من رأيتُه قبل ذلك؛ ثم سألوا واحداً منهم: مذ كم خُلِقتَ؟ فقال: لاأدري، غير أنّ الله سبحانه و تعالى يخلق في كل أربع مائة ألف سنة كوكباً واحداً.

و هذا كماترى، إذا صحّ هذا النقل عن الأنبياء الصادقين ـ عليهم السلام ـ يكون رموزاً و إشارات تدل على أنّ الأمر عجيب و الشأن غريب.

---

١. د: نذر. ٢. د: حقاً.
٣. د، م: ازدحام. زَجَلٌ: صداى انبوه مردم، جماعت مردم.
٤. د: ـ على. ٥. د: ـ و.
٦. م: ـ الصلاة و. ٧. د: أقلت.
٨. د: لها أن باط. ٩. ب: صلى الله عليه؛ د: صلى الله عليه و سلم.

فيجب على العاقل اللبيب أن يسعى في تحصيل الكمالات العلمية و العملية و يستعد للرحلة و الانتقال من هذا العالم الضيق الكثير الآلام و المصائب و الأحزان إلى العالم العظيم الكريم و الصُقع الشريف الفسيح[1] ـ الذي لا نهاية لفرحِه و سروره و لا غاية للذّاته و حبوره ـ من غير تغافل و لا تكاسلٍ، فإنّ الوقت سيف قاطع، فإنّ الأيّام تمضي و لاتعود و العمر يذهب و لايؤوب[2].

---

١. د: الشيخ.

٢. ن: + علقت هذه النسخة الشريفة من نسخة قال ناسخها: «هنا فرغ من تعليقه لنفسه الفقير إلى الله تعالى، عبد الله بن عبد العزيز بن موسى الإسرائيلي من بيت الحدّاد من خط المصنف و هو الشيخ المعظم و الفيلسوف المتأله صاحب العجائب و منبع الغرائب شمس الحق و الملة و الدين محمد بن محمود الشهرزوري ـ متع الله الكافة بطول بقائه ـ يوم الأحد الثاني من جمادي الأولى في مدينة سيواس، سنة سبع و ثمانين و ستمائة. و الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على الكاملين و خصوصاً على سيد الأنبياء و المرسلين» ـ انتهى.

و في هامش النسخة أول الفصل السابع عشر هكذا[ن: هذا]: «قال الفيلسوف المعظم و الشيخ المكرم فرغت من تأليف هذا الكتاب يوم السبت و هو اليوم الثالث و العشرون من ذي الحجة سنة ثمانين و ست مائة هجرية» ـ انتهى.

و يقول الفقير إلى عفو ربّه و مغفرته و رحمته أبو محمد يسن بن أبي علي حسين البغدادي مولداً و منشأ، الحنفي مذهباً، الماتريدي اعتقاداً، الرفاعي و القادري طريقة و مسلكاً، قد فرغتُ من تعليق رسائل الشجرة الإلهية و الأسرار الربانية ليلة الجمعة لتسع عشرة أو ثماني عشرة ليلة خلون من شهر ذي القعدة الحرام، و قد كنت ابتدأت في كتابتها في أوائل الشهر المذكور من شهور سنة ١١٢٦، و كان الختام في الشهر المرقوم من شهر سنة ١١٢٧ فمدة كتابتها تنيف على سنة، كما هو مرسوم.

و لقد بذلت جهدي و أجلت نظري و أعملت فكري في استخراج ما خفي فيها من الألفاظ و الذي ظهر لي بعد التأمل و التفكر و هو في أصل النسخة على خلافه أشرت إليه في الهامش و قيّدته بلفظة «ظ» أو بلفظة «لعلّه» إشارة إلى أنّه هو الظاهر و ما في النسخة غير ظاهر، أو رجاء أن يكون قلم الناسخ زلّ، فجرى بخلاف ما وقع من المصنّف. و الذي ما ظهر لي أصلاً رقمتُه على ما هو عليه في أصل النسخة من غير تعرّضٍ لنقطة و ذلك نزر قليل. و تصرفت في بعض الألفاظ الغير الجارية على قانون النحو و العربية فغيّرتُها إلى قانونه و زدتُ في بعض المواضع ألفاظاً لابدّ منها و لايصح اللفظ و المعنى إلّا بها؛ و أظنّ بل أعتقد أنّه منذ ألّف هذا الكتاب لم‌يكتب مثل هذا الذي كتبتُه و لم‌يتقيد عليه بقدر ما تقيدت [ن: تقيد] عليه.

و ليس هذا بطريق التبجح و الافتخار بل بطريق التحدث بالنعمة لربي الواحد القهار الذي وفّقني لذلك و أعانني على ما هنالك.

و ذلك في ديار السلطنة العلية قسطنطينة المحميه، حماها الله تعالى من كل آفة و بليه، بحرمة محمد خير البريه عليه صلوات الله و سلامه بكرة و عشيه.

←

←

برسم خزانة أعظم الوزراء و أشرف الأفاضل و باسم من باهت تيجان الوزارة بهامته، و افتخرت حلل الآصفية بقامته، الفائز بالرياستين الدينية و الدنيوية، و الحائز للفضيلتين العلمية و العملية، تتلألأ أنوار السعادة الأبدية في حدائق جماله، و تزهر أسرار العناية السرمدية في سرادق جلاله، الواضع ميزان العدل و الإنصاف، و القامع أهل البغي و الظلم و الاعتساف، المختص بلطف الله بنفس شريفة، و أخلاق نفيسه، و رغبة في فنون العلوم صادقة، و محبة لأهل الفضل و الكمال لاحقه، و قد نطقت بمدحه و ثنائه الأقلامُ و الألسنةُ، و تشوقت إلى ركاب دولته بقية الأيام و الأزمنة، فلا جرم صارت سدّته الرفيعة ملتثماً لشفاه أرباب الفضائل من كل فج عميق، و ساحته المنيفة مقصداً لآمال الأفاضل من كل مرميً سحيق، و هو الذي من التجأ إلى جنابه ظفر بمطلوبه و أصاب و من قصد إلى بابه بلغ مقصوده و ما خاب، مصلح مصالح العالمين بالرأي الصائب لن: المصائب‌] مدبّر أمور عساكر المسلمين بالفكر الثاقب، و حسبك بفتقه و رتقه، و ناهيك أنّه في مدة قليلة فتح قلاع مورة عنوةً و قهراً و سلبا و جبراً من أيدي كَفَرَة و نديك صاحب الهمم العاليه، و أهل الفرائد الغالية، شمس فلك الإقبال، بدر سماء الشرف و الكمال، و هو حقيق بهذا المقال.

سقى الله أرضاً نور وجهك شمسها و حيّ بلاد أنت في فلكها بدر
و روّى بلاداً أجود كفك عينها ففى كل قطر من نداك بها بحر

و هو الذي لم‌تسمح بمثله الدهور و الأعصار، و لايأتي بقرينه الفلك الدوار، أعني به من عمّ لطفه و فشا، دستور أعاظم الوزراء علي باشا يسّر الله له من الخير و الفتح و النصر و الظفر ما يشاء و خلّد دولته بحرمة أشرف من ركب المطية و على الغبراء مشى. من قال آمين اللّهم آمين، كان الله له خير معين. لا زالت ساحة رفعة وزارته معمورة بتسخير سكان العمران، و لا برحت باحة ربوة آصفيته مغمورة في بحار اللطف و الامتنان، بحرمة محمد سيد ولد عدنان، و بحرمة آله و أصحابه الطيبين الطاهرين من جميع الأدران، و الحمد لله أولاً و آخرا، باطناً و ظاهراً، سراً و جهراً، و صلى الله تعالى على سيدنا محمد عدد ما ذكره الذاكرون و عدد ما غفل عن ذكره الغافلون و سلم تسليماً كثيراً إلى يوم الدين، سبحان الله و الحمد لله عدد ما في علم الله، و لا إله إلّا الله عدد ما خلق الله، و الله أكبر عدد كل ذرة من ذرات العالم، و لا حول و لا قوة إلّا بالله العلي العظيم، و حسبنا الله و نعم الوكيل، نعم المولى و نعم النصير.

م: + و صلى الله على سيّدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين و سلّم تسليماً كثيراً.

تمّتْ كتابة الشجرة الإلهية في العلوم الثلاثة على يد العبد الفقير إلى ربه الرؤوف، عبد الرحيم بن معروف، في أواخر ربيع الآخر ربيع الآخر سنة و ثمان مائة وفقنا الله العمل بما فيه من العلوم.

ب: + تمّ. الحمد لله على التمام و الصلاة على خير الأنام.

د: + و صلى الله على سيّدنا محمد و آله الطيبين الطاهرين تمّ بحمدالله و منّه و السلام، في شهر جمادي الأولى سنة إحدى و عشرين و تسعمائة.

فهرستها


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

۱ ـ فهرست آیات قرآنی

٢ ـ فهرست احاديث

٣ـ فهرست اسامي اشخاص

۴ـ فهرست اسامی گروهها

ب ـ ت

ر - ز

س - ش

ص - ظ

ع - غ

ف - ق

ن - و

٥ ـ فهرست اسامی کتابها

۶ـ فهرست اصطلاحات و تعبيرات

س

ش

ص - ض

غ

ن

هـ

۷ـ فهرست منابع تحقیق

ابن سهلان، ساوی.

البصائر النصيرية، تصحیح حسن مراغی (غفار پور)، با تعلیقات محمد عبده مصری، شمس تبریزی، تهران ۱۳۸۳.

ابن سینا، ابوعلی، حسین (۳۷۳ ـ ۴۲۷ هـ).

رسالة العشق، رسائل ابن سینا، انتشارات بیدار، قم ۱۴۰۰ هـ.

الشفاء، افست کتابخانه آیة الله مرعشی، از روی چاپ مصر، قاهره ۱۹۱۰م.

النجاة، محیي صبری الکردی، مطبعة السعادة، ۱۳۵۷هـ مصر.

ابوالبرکات، هبة الله بغدادی.

المعتبر، افست دانشگاه اصفهان ۱۳۷۳ش، از روی چاپ حیدرآباد دکن.

ابهری، اثیر الدین.

منتهی الأفکار، خطی، شماره ۲۷۵۲، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

إخوان الصفا.

رسائل إخوان الصفاء، تحقیق خیر الدین زرکلی، قاهره ۱۳۴۷هـ.

بخاری، ابوعبد الله، محمد بن اسماعیل (۱۹۴ ـ ۲۵۶ هـ).

الصحیح، بیروت دار الفکر ۱۴۰۱ هـ.

حافظ ابونعیم، احمد بن عبدالله اصفهانی (وفات ۴۳۰ هـ.).
حلیة الأولیاء و طبقات الأصفیاء، دار الکتب العلمیه، بیروت ۱۴۰۹ هـ.

رازی، فخر الدین، أبوعبدالله محمد بن عمر (۵۴۵ ـ ۶۰۶ هـ).
التفسیر الکبیر، بیروت، دار إحیاء التراث العربی.
المباحث المشرقیة، تحقیق محمد المعتصم بالله بغدادی، بیروت ۱۴۱۰ هـ.

زمخشری، محمود بن عمر (ـ ۵۲۸ هـ.).
الکشّاف عن حقائق غوامض التنزیل، تصحیح مصطفی حسین احمد، دار الکتاب العربي، بیروت ۱۴۰۷ ق.

سهروردی، شیخ اشراق، شهاب الدین یحیی (۵۴۹ ـ ۵۸۷ هـ).
التلویحات اللوحیة و العرشیة، تصحیح هانری کربن، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
المشارع و المطارحات (الهیات)، همان مجموعه.
المقاومات، همان مجموعه.
المشارع و المطارحات (منطق)، خطی شماره ۱۴۴ کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی.
حکمة الإشراق، تصحیح هانری کربن، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، پژوهشگاه علوم انسانی.
الألواح العمادیة، تصحیح نجفقلی حبیبی، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۴، انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی.
کلمة التصوف، همان مجموعه.
اللمحات، همان مجموعه.

شهرزوری، شمس الدین محمد (از اعلام قرن هفتم زنده در ۶۸۷ هـ.).
رسائل الشجرة الإلهیة في علوم الحقائق الربانیة، تصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ج ۱، ۱۳۸۳ و ج ۲، ۱۳۸۴.

طوسی، خواجه نصیرالدین محمد (۵۹۷ ـ ۶۷۲ هـ.).
تلخیص المحصل، تصحیح عبدالله نورانی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۹ ش.
الاشارات، تصحیح شهابی، چاپ دانشگاه تهران.
التجرید، ضمن کشف المراد في شرح تجرید الاعتقاد اثر علامه حلّی، تصحیح آیة الله

حسن زاده آملی، جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه، قم، بی‌تا (احتمالاً ۱۳۶۳ ش.)
شرح الإشارات، با شرح قطب‌الدین رازی (سه جلدی)، دفتر نشر کتاب تهران، ۱۴۰۲ هـ.

کلینی، ابوجعفر، محمد بن یعقوب (وفات ۳۲۹ هـ.).
الکافی، تحقیق علی‌اکبر غفاری، چاپ سوم تهران، ۱۳۶۳ هـ.


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

Shams al-Dīn Muḥammad Shahrazūrī

Rasā'il al-Shajara al-Ilāhiyya
fī 'Ulūm al-Ḥaqā'iq al-Rabbāniyyah

Vol. III

Metaphysica
et
Scientia Divina

Edited with Introduction and Notes by

Najafqulī Ḥabībī



Iranian Institute of Philosophy